الداروينية والبراجماتية والفرويدية

قراءة إسلامية لأهم قضاياها وأبرز مباحثها

دكتـــور

حسن محرم الحوينى

استاذ العقيدة والفلسفة

بجامعة الأزهر

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

وهذا كتاب آخر من الكتب المطوية فى أرشيفى القد
والتى كنت وعدت بإستخراجها من ذاكرة هذا الأرشيـ
الواحد تلو الآخر، طبقاً لمقتضيات النشاط الذى أتمنى من ا
عز وجل أن يتواصل.

والزمن الذى بدأت فيه هذا الكتاب وأتيت على معظمه فيه هو، عام سبعة وسبعين وتسعمائة وألف للميلاد، وقد أنجزت فى ذلك العام المبحثين أو الموضوعين الذين يتعلق أحدهما بمذهب التطور الداروينى على وجه الخصوص والتطو ر بصفة عامة، ويتعلق الآخر بالفلسفة البرجماتية.

ومنهجى فى تناول هذه الموضوعات تحت عنوان التيارات والمذاهب المعاصرة - أن أعرض المذهب موضحاً أهم عناصره ثم أثنى بمناقشته من المنظور الإسلامى وفقاً للمعايير الإسلامية الثابتة، وأفعل ذلك إما اجمالاً أو تفصيلاً، وأقصد بالتفصيل هنا أن أتعقب عناصر المذهب ومكوناته بالمناقشة واحداً فواحداً حتى آتى على ماعرضته منها جميعاً، كان هذا هو ديدنى فى تناول هذه المذاهب.

والمذاهب التى أتناولها فى هذا الكتاب مما أشرت إليه منها قبل قليل لم يتجاوز عملى فيها الآن أكثر من إيقاظها من هذا السبات العميق فى درج مكتبى زهاء مايربو على عشرين عاماً.

ولكننى مع ذلك بالطبع قمت بمراجعة كل من مذهب التطور والفلسفة البرجماتية وتنقيح بعض الأمور الشكلية.

أما الموضوع الثالث المتعلق بنظرية التحليل النفسى عند فرويد فهو من اضافتى الجديدة إلى الموضوعين السابقين، وأنا أعتقد ان محاولاتى فى هذا المجال إنما هى نوع من الإسهام المتواضع والجهد الضئيل فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خطر هذه التيارات ونحوها، وكم رجوت ومازلت أرجو أن يجعل الله ذلك فى ميزان حسناتى وأن يدخره لى عنده وأن يمنحه القبول بفضله وكرمه إنه نعم المولى ونعم النصير.

الأستاذ الدكتور

حسن محرم الحوينى

٢/١٠/١٩٩٩م

مذهب التطور عرض ومناقشة

تمهيد في التعريف بداروين وأهم كتبه

إن دراسة هذا المذهب وبيان موقفه من العقيدة الدينية وموقف العقيدة منه إنما تكتسب أهميتها وتحظى بأولويتها مما شاع حولها وذاع، من أن هذا المذهب هو من أهنم مصادر الإلحاد فى العصر الحديث، إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

وقد يكون مبعث هذا الذى أشيع. هو تذرع الماديين وتشبثهم بهذا المذهب لترويج نزعات الإلحاد وتدعيمها على أسس علمية بعيدة عن المفاهيم الغيبية والميتافيزيقية، التى لايفهمها ولايسلم بها العقل على حد زعمهم.

وقد اشتهرت نسبة هذا المذهب فى الأفق العلمى والفلسفى إلى تشارلز داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) بالرغم من أنه لم يكن فيلسوفاً، وإن كان مذهبه هذا قد كان أساساً لتكوين فلسفه شاملة على يد الفيلسوف هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣م) صاحب فلسفة التطور، إلا أن نظرية داروين أو مذهبه فى تطور الأحياء قد خطا بمذهب التحول خطوة جرئية، ودفعه دفعه قوية حينما نشر داروين كتابه (أصل الأنواع بطريق الانتخاب الطبيعى ١٨٥٩م) بعد أن حشد الأدلة فى مختلف فروع العلم. وساهم بنفسه فى جمع القرائن من عالم الأحياء، إذ خرج فى رحلة كبيرة على ظهر الباخرة بيجل، وجمع أنواعاً عديدة من النبات والحيوان. بل لقد قيل إنه استطاع ان يجمع فى رحلته هذه ملاحظاته الأساسيه لنظريته،

ثم قضى بعد هذه الرحلة زهاء ربع قرن يستكمل ملاحظاته وتجاربه حتى أخرج النظرية.

وقضى ربع قرن آخر يدعمها ويدافع عنها، ويعالج فى ضوئها مايعرض له من مسائل.

وقد أشرنا إلى أنه قد أخرج نظريته فى كتابه «أصل الأنواع»، ثم أيدها بكتاب عنوانه «تغير الحيوان والنبات فى حال الدجن - ١٨٦٨م».

ثم طبقها على الانسان فى كتابه «تسلسل الإنسان والانتخاب الطبيعى - ١٨٧١م». وعالج على مقتضاها مسائل نفسية فى كتاب «التعبير عن الإنفعالات فى الإنسان والحيوان - ١٨٧٢م».

ولإن كانت آراء داروين قد أثارت ضجة عارمة فى المحيط العلمى والوسط الفلسفى. فإن مذهب التحول قد كان له كيانه قبل ظهور الاراء الداروينية التى كانت بمثابة الطفرة له.

ولقد كان من أبرز رواد هذا المذهب العالم الفرنسى (لامارك). فقد زعم أن الأنواع الحية ليست أصيلة فى الخلق والتكوين، بل يشتق بعضها من بعض بطريق التحول والإرتقاء، التدريجى، الذى يحصل بعدة أسباب منها:

استعمال الأعضاء أو اهمالها، ونوع المعيشه، وحكم الوراثه، وضرورات الحياة.

والواقع أن هذا المذهب لم ينفرد بحلبة الصراع، وا،
كان له بالمرصاد خصمه الذى هو مذهب تعاقب الخلق.

ففى حين يدعى الأول أن ظهور الأحياء تم بفعل الطبيعة تدريجياً على طريق النشوء البطئ وتحول الأنواع وظهور أنواع جديدة،

أقول: فى حين يدعى الأول ذلك، فإن الثانى، أو مذهب تعاقب الخلق قد كان يمضى إلى أن ظهور الأحياء إنما هو بفعل الخالق الذى خلق فى الماضى، ومازال يتجدد خلقه عقب كل انتكاسة تصيب الأحياء، فتنشأ الأدوار المختلفة، وتظهر الأنواع الجديدة للكائنات.

ولقد كانت الريادة لهذا المذهب الأخير على منافسه حتى ظهرت آراء داروين فى النشوء والارتقاء، فهلل لها الماديون وحسبوها نقطة البداية لنهاية الدين والقضاء عليه.

ومن العجيب أن داروين نفسه فى كثير من الأحيان لم يكن ملحداً ولا منكراً لوجود الخالق للمادة الأولى التى نشأت وتنوعت عنها الموجودات كما سنرى فيما بعد.

والأعجب من ذلك أن الماديين الذين تذرعوا بالداروينية لتوطيد أركان الإلحاد وانكار وجود الله، لم يرقهم أن يكون داروين صاحب النظرية مؤمناً، فاتهموه بمصانعة رجال الدين وممالأة الكنيسة، وقبل ان نسترسل فى تفاصيل ذلك ينبغى علينا أن نعطى صورة عن مذهب الرجل ونحلل نظريته.

نظرية داروين وأبرز أسسها ..

من خلال ماجمعه من ملاحظات أثناء رحلته التى أشرنا إليها سابقا وما اعتمد عليه من كشوف جيولوجيه وحقائق حفرية لبعض العلماء الجيولوجين من أمثال وليام سمث وهتون وليل(١).

فقد انتهى إلى إخراج نظريته عن تطور الأنواع بالانتخاب الطبيعى، والتى أودعها كتابه أصل الأنواع كما سبقت الاشارة إليه.

قوانين تحكم الأحياء

وفى وسعنا أن نلخص هذه النظرية فيما يأتى:

إن الأحياء فى هذا العالم خاضعة على اختلاف أنواعها لأربعة قوانين هى: قانون تنازع البقاء - وقانون الاختلافات بين الفروع والأصول - وقانون الوراثة - وقانون الإنتخاب الطبيعى - وإليك تحليلاً عابراً لهذه القوانين كل على حدة.

أولاً: قانون تنازع البقاء:

يعنى هذا القانون أن الكائنات الحية فى صراع دائم، وتنازع مستمر فيما بينها من ناحية، وبينها وبين الطبيعة من ناحية أخرى، والفوز فى هذه المعركة إنما هو من حق أولئك الذين تسلحوا بمواهب وصفات تمنحهم الجدارة بالتغلب

---

(١) راجع الدكتور محمد السيد غلاب - تطور الجنس البشرى ص ومابعدها، وص ١٩.

والبقاء، وهذه الصفات عديدة ومتنوعة، فقد يكون فوز الفرد في معركة البقاء نتيجة لصفة كالذكاء، أو الشجاعة، أو القوة، أو السرعة، أو الجمال، أو الحيلة في دفع الشر وتدبير القوت، أو الصبر على الجوع والعطش، أو الجلد على تحمل المؤثرات، أو غير ذلك.

فإذا تحقق الفوز والانتصار في هذا الصراع لمن توفرت له بعض هذه الصفات كان من حقه البقاء، كما كان الفناء من حق من لم يحظ بشئ منها، فالبقاء للأصلح.

ثانياً: قانون الاختلافات بين الفروع والأصول:

ويعني هذا القانون أن الكائنات الحية محتوية على تباينات واختلافات في الجملة عن الأصول التي نشأت عنها. ومن ثم يلاحظ أنه لايوجد تشابه تام بين الابن وأبيه، ولابين الفرع وأصله.

وقد يبدو للمشاهد العادي أن ثمة تشابهاً تاماً بين أجزاء النباتات، مع أنه مخالف للحقيقة.

فلا يوجد تشابه تام بين ورقة واختها من أوراق النبات، غاية مافي الأمر أنه لما كان التباين المذكور جزئياً وعرضيا وليس كلياً ولا جوهرياً، فإنه لايتسنى ظهوره إلا للمحققين، ولايظهر أمره جلياً إلا بعد مرور الدهور المتطاولة، بحيث ينتج عنه النوع الجديد المختلف عن أصله اختلافاً واضحاً.

ثالثاً: قانون الوراثة:

ويراد من هذا القانون أن لإختلافات التى ادعينا انها قائمة بين الفروع والأصول طبقاً للقانون السابق. انما تسير أيضاً وفقاً لقانون الوراثة، فهو الذى يتحكم فى نقلها من الأصول إلى الفروع عرضية وجزئية فى أول الأمر. وجوهرية بعد تطاول الأزمنه عليها، فتظهر فى الأنواع الجديدة التى يتحقق فيها البعد الشاسع بينها وبين أصلها، فتغدو وكأنها جنس آخر.

رابعاً: قانون الإنتخاب الطبيعى.

أما هذا القانون فهو الذى جعل منه داروين مرتكزاً لنظريته كلها، ويتلخص هذا القانون فى أن ثمة انتخاباً واختياراً من قبل الطبيعة للأنواع الصالحة للبقاء من الكائنات الحية.

إذ تخلع الطبيعة على هذه الأنواع تلكم الصفات المؤهلة للفوز فى معركه البقاء، والطبيعة طبقاً لتقلبها واختلاف ظواهرها، وتكيف الفرد معها، وملائمته لضروراتها، لاتزال تنقل هذه الصفات كما تنقل التباينات والاختلافات من الأصول إلى الفروع وفقاً لقانون الوراثة.

وهذه الصفات النافعة كالقوة والصحة والذكاء، تقابلها صفات أخرى غير نافعة كالأمراض والعاهات والشذوذ. و... الأخيرة قد تتلاشى وتندثر إذا طفرت الصفات النافعة وتغا...

عليها، وقد تطفر هي وتتغلب على النافعة فتؤدى إلى إندثار صاحبها وخذلانه فى الصراع.

ولاتزال الصفات النافعة تنتقل إلى الفروع بعد الفروع، والأجيال تلو الأجيال، وبعد مرور الالوف من الأجيال يصل إمتياز الأفراد إلى حد يجعل من الفرد الممتاز نوعاً جديداً بعيد الصلة بينه وبين أصله، ومن النوع جنساً آخر مختلفا كل الإختلاف[١].

وهذا هو ملخص قانون الانتخاب الطبيعى الذى إعتقد داروين أنه هو الذى يحكم وجود الأنواع المختلفه من الأحياء على ظهر هذه الأرض.

فقد قرر طبقاً لهذا القانون وانتهى إلى أن الأنواع الحية على إختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد، أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت فى زمن مديد بمقتضى قانون الإنتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح وسائر القوانين الثلاثة الأخرى[٢].

وقد استدل الداروينيون على صحة هذه النظرية بعديد من الأدلة. منها:

(أ) أن الدراسة العلمية تدل بوضوح على أن الكائنات ليست جميعها على درجة واحدة من حيث التكوين أو الكفائة

---

(١) المرجع السابق الفصل الأول من الباب الأول، والشيخ نديم الجسر قصة الإيمان – ص ١٦٠ ومابعدها.

(٢) راجع يوسف كرم. تاريخ الفلسفه الحديثه ص ٣٥٢.

والصلاحية، سواء منها الأدنى الذى يتألف من خلية واحدة، أ
الأعلى الذى يتألف من آلاف الخلايا.

(ب) لو قارنا هذه المعلومة المسلمة بالحقائق الحفرية التى وجدت فى باطن الأرض منذ ملايين السنين دلت دراسة هذه الأجسام المتحجرة على أنها كانت ذات تركيب جسمانى بسيط وفى الطبقات الأعلى وجدت أجسام أكثر تعقيداً، وفى احدى طبقات الأرض لم يوجد أى أثر لكائن حى، وعلى هذا فإنه مر على الأرض زمن خلت فيه من الأحياء.

إذن فالكائنات الحية لم توجد بصفات واحدة منذ القدم لكنها مرت بتطورات جوهرية.

(جـ) ان الطبيعة الجسمانية لجميع الكائنات الحية متشابهة ويتضح ذلك:

إذا حللنا مثلاً جسم حصان وقارناه بجسم إنسان.

وإذا لاحظنا أن بعض الطيور تشبه بعض الأسماك فى طبيعتها الجسمانية، وهذا دليل على أن جميع الكائنات ترجع إلى أصل واحد.

(د) وقد لاحظوا التباينات الدقيقة فى أبناء الأم الواحدة، واستنتجوا من التباينات الدقيقة بين أبناء الأم الواحدة أن الكائنات الحية قد خرج بعضها من بطن البعض الآخر.

التولد الذاتى فى نشأة الأنواع
وقضية إلحاد داورين

لقد أن الأوان إذن لأن نتساءل: هل كان داروين يعنى برده الأنواع المختلفة إلى أصل واحدأو أصول، أن هذا الأصل أو الأصول قد نشأ أو نشأت بفعل الطبيعة بالتولد الذاتى من المادة الميتة أو الجماد؟؟.

والحق أنه قد آن الأوان أيضاً لتقديم الإجابة المنصفة عن هذا التساؤل، ولانجد بداً من أن نبادر بالقول إن كثيراً من المؤرخين ذهبوا إلى أن داروين لم يكن ملحداً ولا منكراً لوجود الخالق العظيم للأصل الأول أو الاصول الأولى لهذه الموجودات - والقول لهذا النفر من المؤرخين، فما اشيع عنه سواء من قبل خصومه أو أنصاره من تعارض نظريته فى التطور مع الايمان بالله، يحمل كثيراً من التجنى على الرجل، فالتطور فى نظره لا يمثل بديلاً للخلق، وإنما هو تفسير لتنوع الموجودات واختلاف الكائنات.

وإنهم لملتمسون شاهد صدقهم من واقع كلام داروين نفسه:

(أ) قال فى آخر كتابه أصل الأنواع (إن الأنواع ترجع فى أصولها إلى بضعة أنواع تفرعت على جرثومة الحياة التى أنشأها الخلاق).

(ب) ويذكر عنه أنه قد كتب سنة ١٨٧٣م إلى طالب هولندى سأله عن عقيدته الدينية فقال: (إن إستحاله تصور هذا الكون العظيم العجيب، وفيه نفوسنا الشاعرة قائماً على مجرد

المصادفة. هى فى نظرى أقوى البراهين على وجود الله، ولكننى لم أستطع أن أقرر قيمة هذا البرهان).

(جـ) كما يذكر عنه أنه قد سئل السؤال نفسه سنة ١٨٧٩م فقال فى خطاب إلى مستر فورديس صاحب كتاب ملامح من الشكوكية (إن آرائى الخاصة مسألة لاخطر لها ولاتعنى أحداً غيرى، ولكنك سألتنى فأسمح لنفسى أن أقول إننى متردد، ولكننى فى أقصى خطرات هذا التردد لم أكن قط ملحداً بالمعنى الذى يفهم فيه الإلحاد على أنه إنكار لوجود الله، وأحسب أن وصف اللا أدرى يصدق علىّ فى أكثر الأوقات - لافى جميعها - كلما تقدمت بى الأيام).

(د) ثم يسأله طالب ألمانى سنة ١٨٧٩م هل يتفق مذهب التطور والايمان بوجود الله؟

فأوحى إلى أحد أعوانه ان يكتب إليه مافحواه (أنهما يتفقان ولكن الناس يختلفون فى فهم المقصود بالإله) وعاد الطالب يسأل ويطلب التفصيل، فكتب إليه داروين نفسه فى هذه المرة، وقال (إنه لايرى دليلاً على الوحى، وان الإيمان بالبعث متروك لكل من يشاء ان يتخذ فيه معتقداً بين المحتملات المتضاربة).

(هـ) أما آخر آراؤه فى هذا المجال فقد كان خطاباً أرسله إلى جراهام صاحب كتاب عقيدة العلم كتبه سنة ١٨٨١م وقال فيه (إنك عبرت عن عقيدتى الباطنة... إن الكون لم ينجم عن مصادفة - ثم عاد يتساءل: ماقيمة هذه العقيدة فى اثبات حقيقتها؟).

(و) أمـا لفرد رسل ولاس: وهـو الذي كان صنواً لداروين من حيث اقتران مـذهب التطور فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر باسميهما على السواء، وإن قلت نسبته إلى ولاس شهرة كما كان الشـأن فى نسبته إلى داروين، فقد قال فى كتابه (عالم الحياة) وهو يتحدث عن عقيدة داروين وعلاقتها بمذهب التطور (إنه على مايظهر قد صار إلى نتيجة واحدة، وهى أن الكون لايمكن أن يكون قد وجه بغير علة عاقلة، ولكن إدراك هذه العلة على أى وجـه كـامل يعلو على ادراك العـقل البشرى - ثم عـقب ولاس قـائلاً - واننى لأولى هذه النظـرة كل عطفى وشعورى، ولكنـى مـع هـذا أرى أننا مستـطيعون أن نلمح قبساً من القدرة التى تعمل فى الطبيعة يساعدنا على تذليل الصـعوبة البالغة التى تحول دون العلـم بحقيقة الخـالق الذى لا أول له ولا آخر)[١].

فـهل من الممكن بعد ذلك كله - وهـذا هـو كـلام داروين - ان يدعـى مـدع منصف أن الرجـل كـان ملحـداً أو منكراً لوجود الخـالق العظيم، أو كان يحاول ان يعارض بآرائه فى تطور الموجودات قضية الايمان بالله.

والقارئ العادى فضلاً عن المتأمل لكلامه الذى قدمنا بين يديك نصوصاً منه، مضطر إلى الاقرار الذى لايخالجه شك بأن داروين وصنوه ولاس إنما همـا بعيدان كل البـعد عن مطعن الإلحـاد وتهـمـة الإنكار لوجـو د خـالق عظيم لأصل هذه

---

(١) راجـع على سبيل المثال الاسـتاذ عبـاس محمود العقاد - عقـائد المفكرين فـى القـرن العشـرين من ص ٥٧ - ٥٩.

الموجودات أو أصولها، حتى وان استعصى على داروين أن يستوعب عقله المسألة استيعاباً كاملاً، فإنه مع ذلك قد كان أعجز من ان يرفضها أو يقف منها موقفاً سلبياً، بل انه لم يتردد حتى آخر أيامه فى اعلان أن الاستدلال بمذهب التطور على إنكار الإله خطأ لاسند له من العلم أو التفكير الصحيح ومعنى ذلك كما يرى هؤلاء الباحثون أن ما صرح به داروين في بعض أقواله السابقة من تردده أحياناً، ومن صدق وصف اللاأدرى عليه فى كثير من أحواله، ومن عدم تقديره لقيمة البرهان على وجود الله أحياناً أخرى إلى غير ذلك من العبارات التى تميل به نحو الالحاد والهرطقة، لم يكن ذلك كله آخر كلامه ونهاية أقواله وأنه ربما رجع عنه وختم حياته بقرار الإيمان بوجود الله وعلى ذلك.

فغير صحيح ما أشيع عن داروين جهلاً أو زوراً أو تزييفاً للحقائق من أنه هو القائل بنشأة أصل العالم نشأة طبيعة عن طريق التولد الذاتى، وقد رأيت الرجل لايقبل غير المضى إلى أن أصل العالم أو أصوله إنما هى بخلق الله.

وهل أصل العالم واحد أو أصول أربعة أو خمسة خلقت منذ أزمنه قديمة؟.

رأيان لداروين، وإن مال إلى الأول.

وعلى أى حال فسواء كان واحداً أو الكثر فالحياة إنما نفخت فيه أو فيها بقدرة الخالق العظيم.

موقف أنصار داروين من عدم الحادة

وهذا ماساء بعض أشياع داروين من الماديين الطبيعي ومن ثم جعلوا يتهمونه بممالأة رجال الدين والعمل عل ارضائهم وتملق م، وجعلوا إزاء التفسير لنشأة العالم من الماد الميتة يذهبون مذاهب شتى، فهناك من ذهب إلى أن أصل الموجودات كرية بسيطة ذات خلية واحدة، وهناك من ذهب إلى أن أصل الحياة عبارة عن كتل زلالية حية صغيرة هي أدنى من ذات الخلية الواحدة وأبسط، ويسمونها (مونيرا) ومعناها في اليونانية الوحدة البسيطة، مدعين أنها تتكون من الجماد بالتولد الذاتي:

(أ) ومن أشهر القائلين بذلك العالم البيولوجي الالماني (ارنست هيكل)[١] الذي يذهب إلى أن الكون مؤلف من المادة،

(١) يرى هيكل ان الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص في كلمتين، الواحدية والتطورية، فمن جهة الموجود واحد، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة، وليس الخلاف بينها إلا في الدرجة أي كميا، ومن جهة أخرى ليس الموجود لا متحركاً، بل فيه مبدأ التغير، هذا التغير الذي يعد في ذاته ميكانيكياً بحتاً، وخاضعاً لقوانين ثابته، هو أصل تعدد الموجودات واختلافها التي تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعي خالص. من مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن ان يبحث المسائل التي يشتغل بها الدين، ومن هذه الوجهة من النظر يعارض العلم العقائد الدينية بنتائج تضادها تماماً، فالانسان في ضوء الفلسفة العلمية لن يكون مركز الكون وغايته ، بل حلقه في سلسله الكائنات كما تتصل الديدان باللافقريات أو الاسماك بالديدان، وليس امتياز الإنسان إلا حالة من التقدم الاستثنائي الذي إمتازت به الفقريات على انواع جنسها خلال التطور العام. والعلم يعارض خلق العالم الصناعي بالخلق الطبيعي، فالطبيعة تحتوي في ذاتها على كل القوى المطلوبة لإحداث جميع صور الوجود القائمة فيها، والأنواع ينشأ بعضها من بعض بالتحول طبقاً لقوانين وتبعاً لترتيب، في الامكان منذ الآن تحديده، وهكذا يضع العلم تاريخ العالم الطبيعي مكان اسطورة العلم.

راجع أميل بوترو – العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص ١٠٥ ومابعدها ترجمة احمد فؤاد الأهواني.

والمادة مؤلفة من الذرات، ومن هذه المادة ظهر كل مافى الكون من أحياء وغير أحياء.

والعالم تحكمه الحركة وفقاً لقانون التطور، منطلقاً من أبسط الذرات منتهياً إلى أرقى الكائنات. والكائنات جميعها حية أو غير حية لاتختلف من حيث العناصر التى تتكون منها إلى حد أنه يمكن تكوين بعض المركبات العضوية بطريقة صناعية، ومن ثم يقول هيكل إن أبسط أنواع الحيوان نشأت من مادة غير حية بطريق التولد الذاتى، مفترضاً ان أصل الحياة إنما نشأ من توازن نسبى بين مقادير خاصة من العناصر المادية، وهذا التوازن يبلغ من الدقة بحيث ان زيادة جزء أو نقص جزء قد يكون سبباً فى نشأة الحياة أو تعطيلها.

(ب) ويجدر بنا ان نسجل هنا موقف بعض الداروينيين المتطرفين فى ماديتهم من أمثال (بخنر) الذى اتهم داروين بمصانعة رجال الدين، إذ كان موقفه الحيرة والتردد أمام قضية نشأة الحياة من الجماد، ومن كلامه فى هذا ((إن البت فى أمر التولد الذاتى للكرية الأولى التى نشأ عنها الأصل الأول أمر غير متيسر. لأن الأحوال المناسبة لتولد الكريات الأولى تولدا ذاتيا غير معروفه، والكرية ذاتها على بساطتها ذات بناء وتركيب يمتنع معه صدورها من الجماد مباشرة، بل إن ظهورها من الجماد ليعد فى نظر العلم معجزه ليست أقل بعدا عن العقل من ظهور الأحياء العليا من الجماد رأساً)).

(جـ) وهكذا يشهد شاهد من أهلها، وما أكثر المنصفين للحقيقة، وإن كان المزيفون لها لايقلون كثرة عن المنصفين: ولاتغيب عن أحد شهرة مانسبة أولئك الماديون المتطرفون الى داروين من قوله إن الانسان حفيد القرود، منطلقين فى هذا من

ذلك الشبه بين الانسان وبين القرد فى بعض الأعضاء وبه
الطباع كالحيض، وبين عديد من الحيوانات من العواه
والقوة العقلية، وليس ثمة من فرق إلا من حيث الدرجة، بالر
من ما اصطدموا به من هذه الطفرة التى حدثت لتحول القر
إلى إنسان، والبون شاسع، والفرق جد عظيم بينهما فى
الدرجة العقلية والروحية، الأمر الذى أوقفهم أمام هذه الطفرة
حيارى مشدوهين لايستقر لهم قرار فى تفسيرها.

فسواء ذهبوا إلى أن هذا التحول كان تدريجياً أو قالوا
انه قد كان فجاءة، فلاتزال هناك حلقة مفقودة تعوز تبريرهم
وتجعل مذهبهم هذا فى وضع لايحسد عليه من الضعف و
التهافت.

ومذهب داروين وإن أفضى إلى هذا القول ، إلا انه غير
ثابت عنه صراحة ولو سلمنا بصحة نسبته إليه فالحجة قائمة
عليه ممثلة فى تلك الفجوة الواسعة جداً بين القرد والإنسان،
وهى لاتنفك مفتقدة مايسدها وهو أمر لايزال فى كثير من
التفاؤل حتى اليوم صعب المنال.

والذى يعنينا أكثر من غيره هو أنناحين استنطقنا داروين
ألفينا أقواله وأقوال بعض المنصفين عنه شاهدة بإيمان الرجل.
أو على الأقل بتأبيه الشديد- فى آخر أقواله - لان يقف فى
مصاف المنكرين للخالق العظيم لأصل الكائنات.

وحكمنا على داروين بأنه كان غير كافر بالله على الرغم
من كل المفتريات أو المهاجمات التى تعرض لها وبخاصة إذا
نحن مضينا مع من ذهب إلى هذا من الباحثين والمؤرخين كما
أشرنا إلى ذلك من قبل.

فلسفة سبنسر التطورية وعلاقتها بالإيمان

وإذا صح ذلك فإن هذا الحكم ينسحب ايضا على هربرت سبنسر الذى أسس على نظرية دارون فى التطور فلسفة تطورية شاملة للوجود كله مادياً ومعنوياً، بيد انه قد جعل مصدر ايمانه بوجود المطلق شعوراً داخلياً لانه قد رأى العقل أعجز من أن يكون وسيلة لهذا الايمان، وأقل من ان يقف على تحديد أو تصور لوجود الخالق العظيم، وهو بنفس الدرجة اعجز وأقل من أن يحيل أو ينفي وجوده، لكنه إذا رد الأمر إلى الوجدان والشعور المجرد وجده قاطعاً بهذه الحقيقة جازماً بها - وهذا على حد تعبيره قدر من الايجابية - يكفى فى ان يجعل المرء فى مصاف المؤمنين، وها هو طرف من كلامه متضمن لهذا المعنى، إذ يقول بعد تقريره ان ثمة تعارضاً بين الدين والعلم فى مثل حقيقة الايمان بالعلة الأولى أو بوجود الله: [ان ماتقدمه الاديان من معتقدات خاصة تشتبك غالباً فى نزاع مع العلم لاتعبر فى الواقع عن وحى فائق على الطبيعة، بل عن مجهود العقل البشرى بطريقة تتفق مع مقولاته وعاداته لتمثل المطلق اللامتناهى مما تفرضه العاطفة عليه، ولكن مهما تبلغ هذه الصيغ من العلم والبراعة والدقة فانها تبدو قاصرة عن الثبات أمام التحليل، فهى تظهر مقنعة مادام الانسان يراها بمنظار شعرى عاطفي دون ان يحدد بدقة معنى الألفاظ والعلاقة بين الأفكار، حتى إذا شرع فى تصورها وتوضيحها على وجه الدقة وجد الأمر مختلفاً، خذ مثلاً: مسألة اصل العالم وهى احدى المسائل التى تبذل بوجه عام الاديان الجهد فى حلها، فإذا حددنا بدقة الحلول التى تنطوى هذه المشكلة عليها

وجدنا انها تتلخص فى ثلاثة فروض، فقد يمكن أن نفترض العالم إما أن يكون موجوداً منذ الأزل، وإما أن يكون قد ذ نفسه، وإما أن يكون قوة خارجية قد ابدعته وليس أى واحد د هذه الفروض الثلاثة معقولاً حقاً حين يوضع فى ميزان النقـ الفلسفى. لان كلاً من هذه الثلاثة ينطوى فى ذاته على تنافر منطقى، وكلا منها متناقض باطنياً ومن المستحيل تحقيقها فى الفكر.. ثم يقول أيضا: وحين أقول ان المطلق مما لايمكن معرفته ولا التفكير فيه، اعنى بذلك انه لن يتحقق فى الفكر ولن يعرف فى صورة محسوسة، ولن يستقيم فى موضوع صادر عن ضمير محدود فماذا يعنى هذا الامتناع.

إذا فرضنا ان العقل يريد التفكير فى المطلق، فلابد ان ينسب إليه بالضرورة بعض التحديدات، فيجب مثلاً ان يضعه إما على أنه متناه أو غير متناه، ولما كانت هاتان الصفتان متناقضتين وجب على العقل ان يختار احداهما، ولكن التحليل يبين بتكافؤ دقيق انه يجب من جهة وضع المطلق محدود بنهاية، إذ من المستحيل ان يكون غير محدود بنهاية، ومن جهة اخرى يجب وضعه غير محدود بنهاية إذ من المستحيل ان يكون محدود بنهاية، فإذا أردت ان أفكر فى المطلق وجدت نفسى أمام مطلقين متناقضين، الأول تحده بنهاية والثانى غير محدود بنهاية، ولكن هذه النتيجة ليست آخر كلمة تقال فى التحليل، إذا كان المحدود واللامحدود يعارض أحدهما الآخر، فانما ذلك لان وراءهما شخصاً يقرب بينهما ويوازن بينهما ويحكم باختلافهما وبعبرة أخرى - وراء هما شعور - فإذا لم ننظر إلى المحدود واللامحدود فى الالفاظ التى تعزل بينهما بل فـ

فعل العقل الذى يفرض كل قصور، ولم نجد انهما متناقضان تماماً إذ بعد أن ألغى كل واحد منهما صاحبه بإعتبار انه موضوع لشعور معروف يبقى الشعور الذى تستلزمه هذه العلاقة ذاتها، أى شعور مبهم ومع ذلك موجب. فإن ثبت ان الشعور المعين بالمطلق مستحيل، فلنثبت فى نفس الوقت وجود شعور موجب غير معين بهذا المطلق](١).

هذه هى نخبة من عباراته القوية الصريحة، وقد أوضحت رؤية الرجل وحددت مموقفه الايجابى - على حد ادعائه من قضية الايمان، الذى لم ير ضرورة فى توقفه على العقل سلبا أو ايجابا، وحسبه هذه التلقائية لتدفعه شعورياً ووجدانياً للتحقق من وجود المطلق أو العلة الأولى. أو الإله الخالق لهذا الوجود الذى صوره ودقق فى وصف صوره وتنوعاته من خلال فلسفته التطورية لكن يجب هنا أن نتساءل عن مدى ايجابية موقف سبنسر من عقيدة الإيمان بالله، هل يكفى فى تحقيقها شعوره الباطن ؟ وإن كان شعوراً غامضاً غير معين، لأنه لو حاول تحديده وتعينه أفرغ من مضمونه الإيمانى تماماً وأفلت منه المطلق أو تصور الله على حد تعبيره، وإذا حاول أن يعطى القرار فى قضية الايمان بالله للعقل، فان العقل لا يستطيع ان يثبت كما لا يستطيع أن ينفى، وتظل المسألة فى نطاق التعارض بين العقل والايمان من ناحية، والعلم والايمان من ناحية أخرى.

---

(١) راجع أميل بوترو - العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة من ص ٧٤ إلى ص ٧٧ ترجمة احمد فؤاد الأهوانى.

فهل تكفى مجرد العاطفة أو ذلك الشعور الغامض
الحكم بايمان الرجل ؟.

أما من المنظور المسيحى أو المنظور الفلسفى فقد يدَ
ذلك كافياً وإيجابياً وأمامن المنظور الإسلامى فإن الأم
يختلف ، إذ لا يتحقق الإيمان – فى المعايير الإسلامية – الإ ع
معرفة يقينية بالله وصفاته، بحيث لا يتسرب إليها شك و
يخالطها ظن ولايشوبها وهم، وانما هى الاعتقاد الجازم
المطابق للواقع الناشئ عن دليل كما هو مقرر فى بابه من
العلوم الإسلامية، وعلى ذلك فلا يكون سبنسر مؤمناً من وجهة
النظر الإسلامية، ولايكون داروين كذلك مؤمنا من هذه الوجهة
إلا إذا كان قد رجع عن الأقوال التى بدا فيها متردداً متوقفاً
فى المسألة، وإلا فقد ينطبق عليه ما ينطبق على سبنسر من
الحكم بايمانهما وعدم كفرهما من وجهة نظر مسيحية لا ترى
للعقل فى قضية الإيمان الإ دوراً ثانوياً، فالدين المسيحى يقول
لمعتنقة سلم ثم آمن، وهى على عكس المبدأ الإسلامى تماماً
الذى يدعو المسلم إلى أن يؤمن أولا ثم يسلم، والذى يعطى
العقل القاطع والعلم الثابت دوراً أوليا وهاماً فى المسالة : ولهذا
أخطأ الماديون من الداروينيين وغيرهم عندما زعموا أن مذهب
التطور وبخاصة عند داروين يتعارض مع عقيدة الإيمان بالله
لأنه يفضى إلى إنكار وجود الخالق ومن ثم كالوا الاتهامات
والسباب لداروين . وسبب خطائهم بعبارة أوضح أنهم أطلقوا
حكمهم هذا على داروين ومذهبة من منظور مسيحى
وداروين، وسنبسر ومعهما بخنر كما رأينا – لم ينكروا وجود
الله الخالق للأصل الأول الذى تفرعت عليه الأنواع الحية

وحسبنا مبدئياً هذه الحقيقة التى كشفت القناع عن ادعاءات الماديين أو جهالاتهم، وقد جعلوا من مذهب التطور وسيلة لتثبيت إلحادهم وبث مبادئهم واصطناع فجوة او تنافر بين العلم والدين، ولكنهم كما رأيت فى اقوال سبنسر أو دارون وغيرهما مما تقدم، ففرحوا به فى غير مفرح، وجهلوا منه غير مجهول.

وأرىَ من الحق علينا الآن أن نعطى صورة عابرة مع وضوحها عن فلسفه سبنسر فى التطور التى كانت تطوراً لنظرية دارون التى كانت هى الأخرى تطوراً لمذهب التحول الذى اسلفنا الإشارة اليه، فلم تكن فلسفة التطور كما وضعها سبنسر تكتفى بإدعاء تطور الموجودات مادياً أو عضوياً، وانما رآته شاملاً لكل نواحى الحياة الطبيعية والإجتماعية والأخلاقية والدينية وغير ذلك.

وقد كان يزعم أن مايحتوى عليه هذا الكون من موجودات مادية أو عضوية وإجتماعية وخلقية ودينية إلى آخره. انما هو ناشئ عن تجمع الأجزاء المتجانسة بحيث تقف حركتها وتبدد قوتها، فيفضى ذلك إلى اختلاف صور الموجودات وتباين انواعها، ثم إلى التنافر والاندثار، ثم إلى التجمع مرة أخرى وهكذا.

فمن تجمع الذرات المادية تتكون الحجارة والجبال، ومن تجمع قطرات المطر تتكون البحار، ومن تجمع الأفراد تتكون الأسر، ومن الأسر تنشأ القبائل، ومن القبائل تتكون الدولة. ومن العادات تتكون الأخلاق والنظم والأديان، ومن تعدد الآلهة

نشأ التوحيد، ومن تجمع الاحاسيس تتكون الافكار والمعارف الجزئية، ومن المعارف الجزئية يتكون العلم، ومن تجمع العلوم تتكون الفلسفة وتظهر داروينيتيه بصورة أوضح فيما يتعلق بمذهبه فى تطور الأحياء، إذ يفسره بمدى الملاءمة بين الكائن الحى وبين الظروف الطبيعية. والتوفيق بينه وبين البيئة. والضرورات التى تحكمه والحاجات التى تمنحه الحياة والبقاء، فأعضاء الكائن الحى وحواسه مما تتكون أو تهمل وتتلاشى نتيجة لحاجته إليها وضرورتها له. بل إن العقل نفسه يخضع فى تكونه كذلك لقانون التطور، إذ إن العقل ومايحتوية من افكار فطرية انما هو مكون من تلك الغرائز التى تكونت من انعكاسات وعادات متأصلة ومتلاحقة وأما الأفكار الفطرية وقوانين الفكر، فقد كانت فى الأصل أفكاراً وطرقاً مكتسبة، ثم رسخت فى فطرة الانسان بمرور الازمنه. فأصبحت تسمى فطرية[١].

وهكذا يتوسع سبنسر فى تطبيق مذهب التطور فيجعله شاملاً واصفاً لكل مايحتويه وينطوى عليه هذا الوجود حتى أصبح وقد اقترن باسمه ماعرف بفلسفة التطور.

هكسلى وقضية التولد الذاتى

ولاينبغى أن نأتى على نهاية هذه الفقرة، دون مامرور بتلك الشخصية التى كان لها شهرتها وذيوع صيتها فى الأخذ بمذهب التطور أعنى شخصية (توماس هكسلى

---

(١) راجع المصدر السابق الصفحات التالية إلى ص ٧٩. والشيخ نديم الجسر قصة الايمان ص ١٦٤ ومابعدها.

١٨٢٥ - ١٨٩٥م) طبق هذا الفيلسوف نظريته فى التطور على الإنسان قبل داروين فى كتابه مكان الإنسان فى الطبيعة (١٨٦٣)م . ويقال إنه هو الذى وضع لفظ (لا أدرية) للدلالة على هذا الموقف، فاصطنع سبنسر هذا اللفظ. كما يذكر عنه انه قد اكتشف فى قاع البحر مادة هلامية هى حلقة الانتقال من عالم الجماد إلى عالم الحياة. ونظر فيها هكسلى فاعتقد انها (بروتوبلاسما) ودعاها بذلك الاسم ثم اتضح أنها طين لا أكثر، أو راسبَ جرف مواد عضوية. وقد أعترف بذلك فى دعابة لطيفة اثناء مؤتمر علمى بشفيلد فى سنة ١٨٧٩م وأعلن أسفه لانه كان السبب فى تضليل كثيرين اعتمدوا على شهرته واستشهدوا به فى تأييد التولد الذاتى(١).

وإذن فإن هكسلى وهو من رءوس المذهب وأشهر مؤسسيه يبدو أمامنا شخصية أخرى تضم إلى الشخصيات السابقة التى أنصفت الحقيقة ومجت الزيف والضلال فى أمانة ونزاهة. فلم يسعه إلا أن يعلن اسفه فى ملأ من العلماء على أنه كان سببا فى نشر الباطل، وترويج فكرة التولد الذاتى فى نفوس وعقول من صادفت أهواءهم من مريديه وعشاقه الملحدين الذين لاغاية لهم من التعلق بأهداب هذا المذهب إلا أن ينالوا من الدين، ويصيبوا منه كل مقتل، وهيهات لهم ولأمثالهم أن يتسنى لهم مثل ذلك وما أكثر الذين بذلوا وسع طاقتهم لزلزلة أركان العقيدة الإلهية جهلاً وحمقاً أو كبراً وعناداً بالرغم من وضوح الحق، وقوة منطقة. فالنشوئيون الذين وجدوا

---

(١) راجع يوسف كرم. تاريخ الفلسفى الحديثة ص ٣٦٤ ومابعدها.

ضالتهم فى مذهب النشوء والارتقاء، ليفتحوا به ثغرةً فى صرح الدين الشامخ زاعمين أنه ينسخ قضية الإيمان بالخالق العظيم للعالم. والعناية الإلهية. والحكمة التى تكمن وراء كل فعل وكل حركة ينبض بها هذا الوجود من مبدأه إلى منتهاه!!. هؤلاء يصرون بكل أسف على موقفهم هذا بالرغم من تساقط رؤوس مذهبهم صرعى الواحد تلو الآخر، وقبلهم وبعدهم داروين أشهر المتشبثين بهم من مؤسسى المذهب على الإطلاق. وقد رأيناه مع قرانه من أساطين النشوئيين يتهاوون فى وهن وصغار أمام لغز الحياة، وماكانوا ليجدوا حلاً له فى عقدة التولد الذاتى التى تجعل الأمر أكثر إلغازاً وأشد غموضاً، ولم يسعهم إلا أن يلتمسوه فى (الإيمان)، فكان التماساً له فى حرزه، وطلبا له من موضعه. ولم يسعهم كذلك الا أن يعلنوه للخاصه والعامة، وإن ساء ذلك أشياعهم الذين ماستهدفوا إلا كلمة الدين فى تفسير النشأة لأصل الموجودات، لأن ذلك يلحق نقصاً خطيراً بمذهبهم فضلاً عن أنه يصادم هدفهم وغايتهم، ومن ثم طفقوا يتهمون أستاذهم داروين بمصانعة رجال الدين والخوف منهم.

وعلى كل حال فموقف داروين حجة عليهم كموقف غيره ممن وافقوه، فإن كان صدقا، قالوه من استحاله التولد الذاتى للأصل الأول من المادة الميتة، ووجوب كونه بخلق الله، فقد هدموا المذهب من أساسه واحبطوا مأرب الماديين المغرضين، وإن كان ذلك إنما حدث خوفاً من رجال الدين كما يدعى

(١) - انظر - عباس العقاد - عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٦١.

الماديون الملاحدة فأقل مايقال فيه أن الخوف المزعوم قد حمل داروين وأشباهه على الجهر بهدم المذهب وتقويضه، بل يمكن أن يقال إن هذا زعم وادعاء على الرجل لا دليل عليه، وشأن المغرضين دائما أن من يوافق غرضهم وهواهم اتبعوه ولو كان على الباطل ومن خالفه عارضوه وتعقبوه ولو كان على الحق.

من كل ماتقدم يسعنا أن ننتهى إلى هذه النتيجه، وهى أن رؤس النشوئيين من الذين تحدثنا عنهم وغيرهم لم يجدوا تعارضاً بين مذهب التطور وبين العقيدة (ولم يستندوا اليه فى انكار الدين واثبات التعطيل والالحاد، ومن كان منهم معطلاً منكراً فليس له سند مسلم من مذهب داروين، ولا من كلامه عن عقائدة وترجيحاته)[٤] وواضح ان غايتنا هنا ليس الدفاع عن داروين وأمثاله من النشوئيين المنصفين بقدر ماهى كشف للقناع عن أولئك الداروننيين المغرضين فى استنادهم إلى داروين لاثبات دعوى المصادمة بين مذهب التطور والدين - والمسلمون لايرفضون القول بالتطور ولاينكرونه فهو أوضح وأجلى من أن يكابر فيه السذج البلهاء فضلاً عن العقلاء والمتحضرين، بيد أن التطور الذى تقبله الأديان وخاصة الاسلام انما هو تطور لايستند الى الصدفه أو التولد الذاتى. وانما يستند فى جميع مراحله من أدناها إلى أعلاها إلى قدرة الله الخالق وإرادته الشاملة لكل مايجرى فى الكون من حركات وأحداث، والدين لايقبله تطوراً مادياً تحكمه الطبيعة بتلقائية وعشوائية. وإنما يقرره ويراه تطوراً لاينفك عن العناية الالهية تتبدى فى نظام الكون البديع وصنعه العجيب والمتقن الذى

يتجرد ويفرغ من كل مفاهيم العبث، ومضامين العشوائية حتى يتفق مع حكمة الخلق ويتطابق مع سمو الغاية.

وماتلك النواميس الداروينية من الانتخاب الطبيعى واخوته فى نظر الدين الاسلامى، إلا أسباب عادية تأبى كل حتمية واضطراد.

وماهى إلا مظاهر وظواهر تكمن وتختفى وراءها يد الخلاق الحكيم ولو شاء لغيرها وبدلها وأحل غيرها محلها «إن يشأ يذهبكم ويأتى بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز»(١).

واللاهوتيون فى الدين المسيحى لايقرون صحة مذهب التطور على علاته ولكنهم يقررون أن تصديقه لايناقض التصديق بوجود الله، ولا يلزم عندهم أن يكفر بالدين كل من قال بتسلسل الأنواع الحية من أصل واحد أو بضعة أصول، ومنهم من يعتبر العوامل الطبيعية التى فعلت فعلها فى هذا التسلسل آية من آيات التدبير والتنظيم. وقد جاء فى الموسوعة الكاثوليكية فى مادة الخلق أن حقائق العلم وحقائق الوحى فى هذا الموضوع لاتتناقصان.

وقال اللاهوتيون أصحاب كتاب العلم ومافوق الطبيعه إن العلل الثانوية التى تبدو فى أعمال الطبيعة لاتبطل العلة الأولى التى تنتهى إليها جميع العلل وتقف عندها جميع المقاصد والغايات.

وقال اللاهوتى اليسوعى الأب (نابرباور) فيما روته عنه الموسوعه الكاثوليكية (إن أصول الاعتقاد التى اشتمل عليها

---

(١) سورة إبراهيم الآيتين ١٩، ٢٠

سفر التكوين تبقى ثابتة غير محسوسه ولو فسرنا الأحوال التى نشأت فيها الأنواع المختلفة وفاقا لقواعد التطور)[١].

فليس إذن ذلك التطور الطبيعى الآلى المستند إلى التولد الذاتى بمقبول لدى المتدينين على اختلاف أديانهم وعقائدهم، ولعل ذلك نفسه هو ما أثار نفراً آخر غير قليل من رجال الدين على داروين لما توهوه من قوله بالتولد الذاتى، أو ربما لاعتقادهم ان مذهبه يفضى إلى القول بذلك وإن صرح بما يخالفه. وذلك لاشتمال المذهب مهما يكن الأمر على الاتجاه المادى وتضييق نطاق الخلق حيث حدُّ فعل الخالق وحصره فى الأصل الأول دون بقية الأنواع، ولقد كانت الحملة عليه أشد وأقسى حين تجاوزت بعض رجال الدين إلى بعض رجال العلم والسياسة والصحافة، واستمرت هذه الحملة فى شدتها وضراوتها حتى نهاية القرن التاسع عشر

موقف العلماء والمفكرين من داروين ونظرية

وإليك هذه النماذج من زعماء تلك الحملة.

(أ) فهذا أسقف أو كسفورد. وهو من اكبر العلماء أعلن فى خطبة القاها أمام مجمع تقدم العلوم البريطانى (إن داروين ارتكب اشنع جريمة حينما حاول أن يحدد مجد الله فى فعل الخلق).

(ب) وهذا هو الكاردينال (ماننع) قال (إن مذهب داروين هو فلسفه وحشية تؤدى عقلا إلى انكار الإله).

(١) المرجع السابق ص ٦٠ ومابعدها.

(جـ) وهذا هو الدكتور (به رى) كبير اساقفه ملبورن وضع كتاباً حمل فيه على داروين واتهمه بأنه يزرع فى نفوس الناس بذرة الكفر وانكار الكتب السماوية.

(هـ) وهذا هو المونسنيور (سه غور) فى فرنسا قال عن مذهب دارون (انه من المذاهب المرذولة التى لايؤيدها إلا أحط النزعات وأسفل المشاعر، فأبوها الكفر وأمها القذارة).

(و) وفى المانيا أعلن بعض العلماء ان مذهب داروين يناقض كل فكرة موجودة فى الكتب المقدسة.

(ز) كما أعلن (لوتاردت) استاذ اللاهوت فى لايبزيغ (أن فكرة النشوء تناقض الحكمة الالهية مناقضة تامة، وان فكرة الخلق ملك للدين لا للعلم الطبيعى، وان كل الهيكل الأعلى للدين انما يقوم على مذهب الخلق.

(ح) ودعا أحد علماء اللاهوت فى سويسرا إلى القيام بحرب صليبية ضد هذا المذهب الخاطئ المفسد...

(ط) وقالت مجلة جامعة دبلن (إن داروين يبحث كيف يخلع الله عن عرشه).

(ى) ووصف العلامة الدكتور (قسطنطين جمس) فى كتابة (الداروينزم أو الانسان القردى) الذى نشر فى باريس سنة ١٨٧٧م، مذهب دارون بأنه (اسطورة وأضحوكه).

(ك) وتهكم الوزير (غلادستون) نفسه على المذهب فى احدى خطبه.

(ل) وقال الدكتور (هد ج) من جامعة برنستون (انه منع نشر أمثال هذه المذاهب التى تنافى الكتب المقدسة).

(م) وقال الدكتور (دوفيلد) من الجامعة نفسها (إن التوفيق بين مذهب النشوء وبين التنزيل غير ممكن، وأن من يؤمن به، ولو ثبت علمياً. يكون كافراً بالله).

(ن) وقال الدكتور (لى) (انه لايمكن بأى اسلوب من أساليب التفسير أن نؤول لغة الكتاب المقدس بتوسع يحتمل القول بهذا المذهب، ونعت دارون واتباعه بأنهم مبشروا البلاليع القذرة...).

(س) وفى الكلية الاميركيه فى بيروت طرد الاساتذة الذين ظهر أنهم يقولون بمذهب داروين][1].

هكذا يثير مذهب داروين حفيظة رجال الدين ومعهم عامة المفكرين فى عصره لما رأوه – فوق ماتقدم من الاسباب.. من معارضته للأديان فيما يتعلق بقضية خلق الانسان الأول، وهكذا حين يعلن الرجل أن الأصل الأول للأنواع نشأ عن طريق التولد الذاتى من المادة الميتة كما اشيع عنه فانما يثير أيضاً ردوداً مفحمه، بل سهاماً قاتله، إلى قضية النشأة الأولى للأصل الأول للموجودات ومايتبعها من مسألة التولد الذاتى وغيرها مما يؤسس الماديون الملاحدة عليه ويقيمون مذهب التطور.

---

(١) راجع الشيخ نديم الجسر. قصة الايمان. ص ١٦٧ ومابعدها.

النظرة الدينية إلي مذهب النشوئيين الماديين

وقبل ان نسوق الردود الدينية على مذهب النشوئ الماديين المتطرفين فى المادية سواء كان داروين معهم أولم يك يتحتم علينا أن نقدم صورة مبسطة لكنها فى نفس الوقد واضحة الملامح عن مذهبهم حتى تتضح الردود وتتجلى الالزامات أتم مايكون الوضوح والانجلاء.

فملخص مذهب الماديين من النشوئيين انهم قرروا أن أصل العالم أمران: -المادة وقوتها أى حركتها، وهما قديمتان متلازمتان، وهذه الحركه لاسبب لها، وبواسطتها تكونت الموجودات كلها من المادة تكون المعلول عن علته بموجب الضرورة دون ارادة وقصد من المادة وحركتها، وباستقراء طبقات الأرض وخلو آخر طبقه وصلوا إليها من حفريات الأحياء استنتجوا أن الموجودات حدثت بعد أن لم تكن، وأنه مر على الأرض زمان خلت فيه من الأحياء. وقالوا إن أول شئ تكون من الأجسام الحية، هو مادة زلالية لها قوة التغذى والانقسام والتولد وهى (البروتوبالاسما) ومن تولدها حدثت ابسط النباتات والحيوانات، ثم اخذت فى التكاثر والتنوع بتأثير النواميس الأربعة التى حددوها فى مذهب التطور حتى وصلت بعد كر الملايين من السنين إلى ما وصلت اليه اليوم: والانسان لايعدو أن يكون منحدراً من حيوان أو قرد كما سبق توضحه.

هذا هو مذهب الماديين من النشوئيين ملخصاً فى حدوث الموجودات وتنوعها عن المادة على نحو مارأيت ويمكن أن نرد عليهم فيما جاء ونبطل مذهبهم هذا بأن نقول لهم إن عدم إيمانهم بوجود الله ناشئ عن اعتقادهم قدم المادة وأن الموجودات انما حدثت وتنوعت عن المادة القديمة بواسطة حركتها الملازمة لها على وجه الضرورة. دون إرادة أو تدبير من المادة حدوث المعلول عن علته.

ونحن إذن أبطلنا اعتقادهم بقدم المادة فقد أبطلنا أساس جحودهم وكفرهم بالخالق سبحانه. أبطلنا كذلك اساس مذهبهم كله، والأمر هين ويسير، فكل عقل سليم يقطع بأن المعلول لايتخلف عن علته المستلزمه له حدوثاً وقديمة، فإن كانت العلة حادثة استلزمت حدوث المعلول عقبها بدون تأخير، وإن كانت قديمة، استلزمت قدم معلولها، وإلا لوجدت العلة بدون المعلول وهو من محالات العقل. وقد قالوا بقدم المادة وحركتها الذاتية، وهما علة حدوث الموجودات وتنوعها، وذلك يستلزم على ضوء ماقلنا قدم هذه التنوعات، وهو يخالف ماقالوه وثبت لهم نتيجة لاكتشافاتهم العلمية فى طبقات الارض من أن انواع الكائنات وجدت على ظهر الأرض بعد ان لم تكن. وإذا سلموا ببطلان هذا وقعوا فى محذور آخر، فلا محيص لهم حينئذ عن أن يقولوا إما ان تكون المادة والحركة فاعلتان بالارادة والاختيار فخصصتا حدوث التنوعات للكائنات بزمن معين، وهذا مناقض لما سبق من مذهبهم كما عرفت.

وإما أن يقولوا بحدوث المادة وحركتها وهو المطلوب.

وإذن فقد بطل القول بقدم المادة وثبت حدوثها.

وثمة جواب آخر ومبناه على تناقض بين قولهم بقدم الم
والحركة وبين قولهم بملازمة الصورة للمادة، إذ يلزم عليه
تكون صورة المادة قديمة وهذا لايعقل، إذ إن الصورة حاد
لا قديمة فإن أبسط صورة للمادة، وهى التى حدثت عنه

الصور المختلفة للموجودات انما هى حادثة بدليل انها قد
تغيرت وزالت وحلت الصور الأخرى للموجودات محلها كما
قرروا فى شأن حدوثها بعد أن لم تكن فى طبقات الأرض،
وماثبت عدمه استحال قدمه.

والسؤال الآن هو ماذا كانت عليه المادة من أحوال قبل
حدوث أبسط صورة لها، فإما أن يدعوا انها كانت بلا صورة
وهذا محال عقلاً فضلاً عن أنه ينافى ماقرروه من أنه لامادة
بلا صورة، وإما أن يقولوا إن المادة قد حدثت مع الصورة. إذ
إن الصورة لازمة للمادة فمحال ان توجد المادة بدونها، وإلا
وجد الملزوم بدون لازمة، فالصورة تابعة للمادة قدماً وحدوثاً
فلو كانت المادة الملزومة قديمة كانت الصورة قديمة لانها لازمة
لايجوز انفعاكها عقلاً عن الملزوم، وقد ثبت حدوث الصورة
بحدوث عدمها فتكون المادة حادثة مثلها.

وإذن فقد ثبت ان المادة ليست بقديمه، بل الموجودات
بمادتها وصورها قد ثبت حدوثها بهذين الدليلين الذين لامناص
لكل عقل من قبولهما والتسليم بهما وإذن فلم يعد لهؤلاء
الطبيعيين الماديين مسوغ فى إنكار وجود الله إستناداً إلى قدم

المادة بعد ثبوت حدوثها، وكيف لا وهذه المادة الحادثه لابد لها من سبب قد أحدثها ورجح وجودها على عدمها، ضرورة أن الحادث لابد له من محدث يرجح وجوده على عدمه، وإلا ثبت الترجيح بلا مرجح وهو محال عقلاً، ويلزم أن يكون المحدث لهذه المادة موجوداً إذ إن المعدوم لايوجد نفسه فضلاً عن غيره.

وهذا الموجود لايكون غير الله، إذ يجب عقلاً ان يكون هذا الموجود قديماً، وإلا فإنه يحتاج أيضاً إلى محدث، وذلك يفضى إما إلى الدور وإما إلى التسلسل، وكلاهما محال عقلاً.

والمادة يستحيل أن تكون قد صدرت عن هذا الموجود القديم صدور العلية والضرورة إذ لو كان صدورها عنه كذلك لكانت قديمة، لأن المعلول تابع للعلة ولازم لها قدماً وحدوثاً كما عرفت آنفاً وقد أثبتنا أن الله موجود قديم، كما أثبتنا من قبل أيضاً حدوث المادة وصورها فيجب إذن أن تكون حادثة بالإرادة والإختيار ثابتتين وجوبا للموجود القديم الذى أحدثها وخصص لها وقتها الذى حدثت فيه. فثبت إذن أن هذا الموجود القديم مريد مختار، ويجب أن يكون كذلك قادراً عالما لأن وظيفة الارادة هى ترجيح الوجود على العدم، وتخصيص الموجود بالزمان أو المكان الذى حدث فيه، أما الوجود نفسه فإن ابرازه محتاج إلى القدرة والعلم، ولاريب أن هذا الموجود العظيم الذى أوجد المادة وتنوعاتها تام القدرة والعلم، سواء أكان هو الذى نوع تنوعات المادة وطورها، أم أنه أوجد المادة الصالحة، لتلك التنوعات والتطورات بموجب النواميس التى

وضعها فيها وبحركة اجزائها كما يقول الماديون، فكلا الأمر
يدل دلالة قاطعة على كمال قدرته وعلمه: لأن الذى يوجد شيد
بسيطا. ثم يقلبه إلى انواع لا تعد ولا تحصى، او الذى يوجد
شيئاً بسيطاً قابلاً، بمقتضى نواميس أقامها فيه، أن يؤول
بانقلابه إلى انواع تفوق الحصر والحد، وتدهش العقل اتقاناً
واحكاماً، لايشك عاقل بوجوب علمه وقدرته، وإذن فقد ثبت أن
الذى خلق المادة الحادثة وخلق تنوعاتها وصورها إنما هو الله
الموجود القديم المريد المختار الذى له تمام القدرة والعلم.

فأى مبرر بعد ذلك لتشبث الماديين بمذهب التطور مستنداً
فى انكارهم لوجود الله. وقد كشف هذا الجواب اتم مايكون
الكشف عما فى كلامهم، وعما يتضمنه مذهبهم بصفة عامة
من مغالطات وتناقضات أفضت به إلى التهافت والانحلال.
والجواب الذي قدمناه ماهو إلا واحد من عشرات الأجوبه التى
لم يشق على المفكرين المسلمين أن يقدموها إفحاماً للماديين
ودحضاً لشبههم مما يضيق بنا المقام عن إستقصائها،
وماقدمناه منها موفر لاريب كل القناعة ببقاء قضية الايمان،

شامخة الصرح، عالية الذرى، بالرغم من جميع محاولاتهم
المغرضة للنيل من قوة العقيدة التى جاء بها الوحى من عند
الله، على لسان رساله وأنبيائه، وتجاوبت معها الفطر السليمة
والأرواح الزكية من خلق الله ؛وسلمت بها العقول التى رأتها
مساوقة ومطابقة لما يحكم هذا الكون من آيات التدبير ودلائل
الأبداع، وما أحرى أولئك الماديين المنكرين لوجود الخالق أن
يوجهوا إلى انفسهم هذا السؤال الذى لم يجد المؤمنون إليه

ناقص من أصل المصدر

ناقص من أصل المصدر

وأذن فإن محك الصدق والصواب هو المنفعة والنجاح. وقد أضاف أحد دعاة المذهب إلى هذا الاساس بعداً آخر فقرر (إن الحق يقصد به أنه حدث -يعرض لفكرة أو حكم فيجعله صادقا بمقدار ما يحققه من عمل، والدليل على صدق قضية ما أنها تزيد سيطرتنا على الأشياء. والحكم يكون صادقا متى تحقق الانسان من صدقه بالتجربة. ويغير هذا التحقق لا يوصف الحكم بالصدق أو بالكذب[١]).

وهذا هو ما وضع أساسه الفيلسوف الامريكى بيرس فى بحثه سالف الذكر أى الذى ترجم له بعنوان (كيف نوضح أفكارنا) إذ ذكر فى هذا البحث أن فكرتنا عن أى شىء إنما هى عبارة عن الفكرة التى نكونها عن الاثار المترتبة على ذلك الشىء.

ومقياس الحق عنده هو العمل المنتج، والفكرة لا تمثل الحقيقة كما هو مذهب العقليين. وإنما تمثل مرحلة أولى لتكوين عادات فعلية، والمعتقدات ما هى إلا قواعد للعمل والسلوك. أما وضوح الفكرة فإنه يتوقف على مدى ما يترتب عليها من آثار، ففكرتنا عن الكهرباء مثلا يعتريها الغموض ولكنها تتضح فى آثارها الظاهرة التى تقدمها إلينا.

ولقد كانت هذه النظرية التى وضعها الفيلسوف بيرس بمثابة الاساس والخطوة الاولى للمذهب البرجماتى العملى.

---

(١) راجع توفيق الطويل - أسس الفلسفة - ص١٩٠.

إضافة جيمس

ثم جاء وليام جيمس فأسس مدرسته على نظرية بييرس وهو وإن كان أمتداداً لبييرس فإنه قد أكمل إلى حد كبير ملامح المذهب البرجماتى، وأضاف إلى أبعاده وذلك -على سبيل المثال - فى توسعه فى النتائج والاثار المترتبة على الفكرة، فلم يحصرها فى الآثار المباشرة وإنما تجاوز بها الآثار غير المباشرة كذلك، فمن قوله فى كتابه (البرجماتزم) إذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما فليس علينا إلا أن ننظر إلى الاثار العملية التى نظن أنه قادر على أن يؤدى إليها والنتائج التى ننتظرها منه ورد الفعل الضار الذى قد ينجم عنه والذى يجب أن نتخذ الحيطة بأزائه. وإذا كانت الصورة العقلية التى لدينا عن هذا الموضوع ليست حقا صورة جوفاء، فإنها ستنحل فى نهاية الأمر إلى مجموعة هذه الآثار العملية التى نتوقعها منه سواء منها الآثار القريبة المباشرة . أو البعيدة[١].

والحقيقة فى نظر «وليام جيمس» إنما هى مائلة فيما يقودنا إلى النجاح فى الحياة، ومعتقداتنا إنما تكون صحيحة بقدر ما تحقق لنا من أغراض عملية والحق عنده فى بعض معانيه هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة فهو لا يعدو كذلك إن يكون صورة من صور الفعل. ولا يرى «جيمس» أن هناك

---

(١) ص٥٧ - ٥٨ نقلا عن كتاب مقدمة فى الفلسفة العامة للدكتور/ يحيى هويدى ص١٣٢

حقيقة مطلقة بل أن هناك حقائق متكثرة ومتعددة بتكثر وتعدد المنافع الفردية، وإذن فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تعدو أن تكون طرقا ووسائل لتحقيق أغراضنا وأهدافنا.

ويتضح هذا المذهب إذا نحن حاولنا رده إلى الاتجاه الفلسفى العام لوليم جيمس ونستطيع القول أن فلسفته بوجه عام هى فلسفة تجريبية تلتحم مع الكون ولا تنفصل عنه، ومذهبه مذهب عملى أساسه فكرة التغير والصيرورة والحركة، ذلك لأن وليام جميس يرى العالم محكوما بالتغير والتكثر والتعدد، والحقيقة الواقعة جزئية وفعلية والعالم ليس وحدة متكاملة وإنما هو حقيقة مرنة تتجة إلى المستقبل لأنه ينزع إلى طور التكوين فهو عالم لم يكونّ بعد. وجدير بمن يصف العالم بالتكثر والتعدد المستمرين. أ ن ينهج ذلك المنهج التجريبى العملى الذى يرفض بعنف الفلسفة المثالية لأنه يراها قد أغرقت فى التفكير المجرد حتى أنفصلت عن الواقع، كما يرفض الفلسفة الواحدية التى تفسر الوجود برده إلى مبدأ ميتافيزيقى واحد، بل يرفض أيضا تلك الفلسفات المطلقة التى تؤمن بالثبات وتقول بالجواهر الثابتة، وإذن فإن رؤية جيمس للعالم مؤلفاً من كائنات متعددة ومتطورة فى الزمان هى التى حدت به أن يتمسك بفلسفته التجريبية ومذهبه العملي، وفى نفس الوقت جعلته يقرر أن الحقيقة جزئية متغيرة أو هى قوة وفعل وبالتالى فقد تعلقت الفلسفة البرجماتية بالجزئى والشخصى ولم تتعلق بالنظر إلى الكلى أو المجرد، أى أنها فلسفة تجزىء العالم وتحلله إذ أن أجزاء العالم مستقلة بعضها عن بعض، بل هى

مستقلة عن العقل المدرك، والعلاقات بين الاشياء هى علاقات طبيعية لا عقلية وهى خاضعة للتغير والصيرورة فهى غير ثابتة، ومن هنا تظهر فلسفة جيمس أو الفلسفة العملية فى صورة تجريبية تحليلة تتعلق بالوقائع الخام وعلى الرغم من أن جيمس يعتبر كل واقعة على حدة كلا مجسماً مستقلاً، فإنه لا يؤمن بفكرة الكل المجرد.

ويستند وليام جيمس فى قوله بالتعدد إلى أن التجربة تظهر لنا الاشياء بمظهر الكثرة والتعدد، ولا يجد غضاضة فى الحكم بظواهر الاشياء.

والفلسفة العملية تنادى بتعدد المذاهب فيما يتعلق بتفسير الوقائع والوجود بصفة عامة، فلا يستطيع أى عقل حتى المطلق نفسه أن يحيط بالصورة الكاملة للعالم. ولابد إذن من وجود وجهات نظر متعددة وعقول مختلفة نظراً لتعدد وقائع الحياة وتفاوت جوانبها.

ومن أبرز مميزات الفلسفة البرجماتية أنها فلسفة لا عقلية، بل هى قد كانت بحق ثورة على العقل، فوليام جيمس يقرر أننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفاهيمنا العقلية، والواقع لا يتطابق دائماً مع تصوراتنا، فالواقعة كما يرى جيمس غريبة عن العقل، وليس فى وسع الفلسفة العملية أن تعبر عن المدركات الحسية بلغة المنطق العقلى، فإذا ما أردنا مثلاً أن نعبر عن المدركات أو الوقائع، والفرض أنها جزيئات

مستقلة، فلابد من أن نركز على المميزات الفردية لكل واقعة، ويعنى ذلك أن نتسلل إلى مجريات الحياة.

ففى هذه الحياة المتغيرة بوقائعها ومدركاتها ما يفيض دائماً بالثراء والجدة والحياة على هذا النحو إنما هى تكذيب مستمر لتصوراتنا، ومنطقنا العقلى، وبالجملة فإن الفلسفة العملية أو البرجمانية كما يرى جيمس تتفق مع المذهب الإسمى فى تعلقها بالجزئى. وتتفق مع المذهب النفعى لأنها تؤكد دائماً قيمة الجانب العملى - وتتفق كذلك مع المذهب الوضعى فى رفضها للحلول اللفظية الخالصة والتجريدات الميتافيزيقية البحتة.

أما المذهب العقلى فلم تكن معه على وفاق أبداً، بل كثيراً ما يذكر أن الفلسفة البرجماتية لم تقم أساساً إلا لمناهضة المذهب العقلى، فإذا كان الاخير قد تحمل مسئولية الكشف عن ماهية الاشياء بواسطة العقل، فإن الفلسفة البرجماتية قد رفضت وجود الماهيات العقلية قطعياً، فإذا أدعى العقليون أن الحقيقة هى مطابقة التصورات العقلية للواقع يعنون بذلك أن الحقيقة كامنة فى الاشياء ومستبطنة فيها، فإن البرجماتيين يقررون أن الحقيقة إنما هى حدث يعرض للأشياء من خارج، أو تقبل على الاشياء، ونستطيع التحقق منها بواسطة التجربة، ومن ثم قالوا أن الحق هو التحقق، أى أن القضية لا تكون صادقة أو حقيقية إلا بمقدار ما تؤدى إليه من عمل ناجح.

وفى حين قرر العقليون أن الصور العقلية أبلغ فى الدلالة على الاشياء من اثارها الحسية، فإن البرجماتين يقررون أن الصورة الذهنية لا يمكن أن تعدل الاشياء أو تطابقها، فالنار العقلية لا يمكن أن تشعل خشباً حسياً، والماء العقلي لا يمكن أن يطفيء ناراً ولو عقلية، إلا إذا كان من باب المجاز.

فالفكرة كما قلنا من قبل لا وجود لها فى نفسها كصورة عقلية حتى نحكم بصدقها بل أن وجودها لا يتم إلا فى السلوك والعمل الخارجى المحسوس الذى تتحقق فيه الفكرة.

ولعلك قد لاحظت من خلال عرضنا أهم الملامح للفلسفة البرجماتية كما صورها لنا وليام جيمس - مدى الارتباط الوثيق بين نزعة جيمس التجريبية، أو منهجه العلمى وبين نظريته فى الحقيقة وصدق الافكار والقضايا على نحو ما حاولنا توضيحه، ومن ثم لا يكون عسيراً أن نرى جيمس يجعل الحقيقة ضرباً من التحقق،أى فى الواقع الخارجى سواء فى ذلك تصوراتنا العقلية والحقائق العلمية، فالحقائق العلمية لا تعدو أن تكون فروضاً قبل التحقق من صدقها بالتجربة العملية، فكذلك الشأن فى تصوراتنا ومعتقداتنا حيث لا نتحقق من صدقها إلا بمقدار ما يترتب عليها من النتائج العملية الناجحة عن طريق التجربة، لكننا نكفى أنفسنا مؤنة التحقق من صدق معظم أفكارنا بثقتنا العظيمة فى أن هذا التحقق ممكن، يقر هذا جيمس فيما يذهب إليه من أن أحكامنا وأفكارنا تظل سارية المفعول مادام الناس يتقبلونها دون تحد ولا توجس.

هذا ونلاحظ أن جيمس وهو بصدد الحديث عن صدق الافكار والقضايا يتجاوز التركيز على النتائج المباشرة إلى الاكتفاء بالنتائج المرضية ولو كانت غير مباشرة ويمكن القول بأنه قد أستخدم التعريفين للحقيقة أو للقضية الصادقة، وقد سبقت أشارتنا إلى ذلك، ويظهر الفرق بين التعريفين فى مثل قضية (الله موجود) قلو أخذنا بالمعنى الأول وهى أن القضية تكون صادقة بمقدار تحققنا من نتائجها العملية المباشرة .....الخ لم يكن هناك فرق عملى بين قولنا ـ الله موجود، وقولنا الله غير موجود، إذ ليس ثمة نتائج عملية مباشرة تترتب على هذه القضية أو تلك، ويمكننا التحقق منها بالتجربة.

أما إذا أخذنا بالمعنى الثانى وهو أن صدق القضية يتمثل فى أن تقودنا إلى نتائج مرضية دون أن يعنينا أن تكون مباشرة، فإن للإيمان بقضية (الله موجود) مثلاً نتائج عملية مرضية وإن لم تكن ذات نتائج مباشرة يمكن التحقق منها بالتجربة، فيمكننا ان ننظر الى الايمان بالله على انه ينطوى على هذا المعنى من حيث (انه يحدث بالفعل اختلافا كبيراً فى حياة المؤمن، بيد ان النتائج المترتبة على هذا الايمان فى مجال التجربة ليست مستخلصة من القضية ذاتها. او من الواقعة المفترضة، بل هى وليدة الاعتقاد بان لهذه القضية أو الواقعة المفترضة مثل هذه النتائج. وبعبارة أخرى فانه ليس وجود الله نفسه هو الذى يحدث فارقاً أو اختلافاً فيما يختبره الفرد فى مجال تجربته بل كل ما هنالك ان اعتقاد الفرد بوجود الله من شأنه ان يصبغ بصبغته الخاصة موقفه من الحياة ونظرته

العامة الى الوجود، فيحدث نتائجه بطريقة غير مباشرة وحينما يشعر المرء بالراحة أو السلوى لانه على يقين من أن الله موجود. فإن هذه الراحة أو تلك السلوى ليست هى معنى ايمانه بان الله موجود، وإنما هى مجرد نتيجة لتمسكه بهذا الإيمان او ذلك الإعتقاد)[١].

ويبتعد وليام جيمس خطوات عن المذهب العملى كما وضعه بيرس، ولو أن جيمس (ظل مخلصا للمبدأ العملى لكان عليه أن يجعل محك صدق الأفكار فقط هو الرجوع إلى نتائجها العملية المدركة فى صميم التجربة، ولكنه وسع من كلمة نتائج فأدخل فى نطاقها الآثار الوجدانية والغايات العملية)[٢].

ومن ثم أصبح ينسب الى جيمس أن الحق هو الملائم فى مجال التفكير، وأن الصواب أو الخير هو الملائم فى مجال السلوك.

وعلى أى حال فالمهم هو سيطرتنا على الحياة، والعبث كل العبث فيما يثار من نزاع أو اختلاف حول النظريات العلمية المضادة، حتى ذلك النزاع الذى يصطنع بين الماديين والروحيين فى المسائل الميتافيزيقية، لاجدوى فيه لدى البرجماتيين لانه لايؤدى الى نتائج عملية تؤثر على سلوكنا فى الحياة، والرأى او الفكرة قيمته أو قيمتها فى منفعته او منفعتها فى الحياة، وصدق كل منهما متوقف على هذه المنفعة، أما الحق فى ذاته

(١) راجع زكريا إبراهيم – دراسات فى الفلسفة المعاصرة. الجزء الأول صـ ٣٩.
(٢) انظر المرجع السابق.

فلفظ أجوف لا يحمل معنى. وبهذا نكون قد وقفنا على توضيح ماهية الحق والحقيقة عند وليام جيمس واتباعه من البرجماتزم.

الجديد عند چون ديوى

ولما أتى «چون ديوى» لم يحد عن الخط الذى رسمه الذين سبقوه من البرجماتيين اذ قرر أن الحق هو التحقق من منفعه الفكرة بالتجربة بيد انه قد ربط الحق بالبحث مقرراً أن العلاقة بينهما علاقة الحل بالاشكال.

و«چون ديوى» قد أهتم منذ أول أمره بالدراسات المنطقية - وما تستتبعه من البحث فى الظروف المحيطة بالتفكير والعمليات الذهنية، والشروط التي يجب توفرها فى الحكم والاستدلال. ولذلك لم يكن غريبا ان تعرف فلسفته بالفلسفه الأداتية التجريبية. فقد خرج من دراساته المنطقية التى حظيت بنصيب كبير من اهتمامه بتلك الحقيقة الهامة. وهى أن الأفكار والتصورات والنظريات إن هى إلا وسائل وأدوات تنحصر كل قيمتها ووظيفتها فيما لها من قدرة على اقتيادنا نحو وقائع وخبرات مستقبلة، فالتفكير او البحث اذن أداة أو وسيلة.

والواقع اننا لو تتبعنا أى موقف من مواقف الحياة لنرى كيف يطبق ديوى عليه نظريته الأداتية. لاستطعنا ان نضع يدنا على الخطوات الآتية:

فالخطوة الأولى: أن الانسان يواجه إشكالاً أو موقفا غير محدد، ولابد له من أن يلجأ إلى البحث لإحالة هذا الموقف

الغامض الى موقف واضح، وبذلك تأتى الخطوة الثانية: فإ انتهى البحث الى تحديد الموقف المشكل وتوضيح غموضه كانت.

الخطوة الثالثة: التى يستطيع المرء فيها ان يتحقق من صدق الفكرة على نحو ما سبق. وهكذا ينتهى ديوى إلى مذهب الذرائع فيقرر أن العقل ليس أداة للمعرفة، وإنما هو أداة لترقية الحياة. أو أن شئت فقل إنه لم يحصر مهمة التفكير فى كونه أداة او ذريعة لاشباع حاجاتنا وانما حصر مهمته فى وظيفته التى تجعل منه اداة لحل إشكال أو تحديد موقف غير محد د كما أوضحنا سابقا.

ومن هنا يمكن القول: إن «ديوى» كان يعتقد أن الناس لايزاولون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة. فإذا عاق تفكيرهم عائق باشروا التفكير مضطرين فتفكيرهم خطة يواجهون بها المصاعب، ومقياس صحة تفكيرهم يقوم فى مدى ما يحققونه من نجاح وفى ذلك يقول «ان كل مايرشدنا إلى الحق فهو حق» ويخطئ الذين يحسبون وهما ان العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها، وأن التفكير المجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية. ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية(١).

وفلسفة «ديوى» فلسفة تجريبية تعنى بضرب من التجريب والبحث الايجابى كما تتسم بطابعها الدينامى الحركى، الذى

---

(١) راجع توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة ص١٩٢.

أنعكس على رؤيته للكون كحقيقة، قوامها التغير والصيرورة الذان يأتيان على كل موجود فى هذا العالم، وديوى وإن لم ينكر النظام فى العالم إلا أنه يراه متمثلاً فى العلاقات المتطورة فى نطاق الكون، وهذا الطابع الدينامى الحركى لفلسفة ديوى هو الذى يسمح لها بالإنتقال من التقريرإلى التقدير، أو من الملاحظة إلى الالتزام أو من العلم إلى الالخلاق، ويعنى ذلك أن ما تتسم به فلسفة ديوى من الحركة الدائبة وأرتكازها على العمل الذى لابد منه لرقى الكون، وإدخال التحسين والتعديل على وقائعه وأحداثه التى هى فى نمو مضطرد، ذلك هو الذى ميزها بجانب أخلاقى طبيعى، فثورتنا على المواقف الغامضة فى الحياة التى نعمل على حلها إنما هى ناتجة عن الحركة الدينامية التى تلازم عقولنا ومشاعرنا.

وعلى الإنسان دائماً أن يدرك الخير الذى لابد من التماسه، يتمثل ذلك الخير فى الشىء الذى لابد من فعله، فالغايات والخيرات الاخلاقية لدى ديوى إنما تتمثل فى أن يكون أمام الانسان شىء من الضرورى أن يفعله، وإذ ذاك فإن الموقف الذى يجعل الانسان بإزاء ما لابد من فعله، أعنى فى سبيله إلى إدراك التفسير، إنما هو موقف يحتوى بالضرورة نوعاً من العيوب والنقائص تفرض على المرء أن يعمل على تلافيها وهكذا يدرك الخير الذى دفعه إليه واجب النهوض بالكون والعمل على نموه.

(وبالتالى فإن الخير الذى يتطلبه الموقف لابد من أن يـ
صورة كشف أخلاقى يكون علينا الاهتداء إليه فى ضوء العيو
الحالية والنقائص الراهنة وهكذا نرى أن الحياة الأخلاقية فى
نظر ديوى إنما هى صورة من صور البحث على إعتبار أن كل
بحث يتضمن بالضرورة إحلال النظام، والإتساق والتوازن محل
الفوضى والاضطراب وعدم التوازن، وليس بدعا أن تكون
للبحث صبغة أخلاقية مادام البحث - فى نظر ديوى - علامة
النمو وشرطاً أساسيا لكل تقدم أنسانى، وإذا كان ثمة واجب
أخلاقى يفرض نفسه علينا بطريقة قطعية صارمة فما ذلك
سوى واجب البناء الذى تفرضه علينا ضرورات النمو
ومقتضيات التحسين[١]).

ويمكننا أن نلاحظ من خلال عرضنا السريع لأهم مقومات
الفلسفة البرجماتية لدى أكبر دعاتها، ومحاولتنا تلمس لبها
وجوهرها. وكشفنا القناع عن منهجها يمكننا أن نوجز فنقول:
أن البرجماتين قد حاولوا بفلسفتهم العملية هذه أن يترفعوا عن
كل إنشغال بالفكرة المجردة والبحث فى مقدماتها. وما يجب
توفره من الشروط فى الاستدلال الصحيح الذى ينتجها، وقد
رفض البرجماتيون كل هذا الجدل حول تلك المناقشات اللفظية
وتشبثوا وفى يدهم - منهجهم العملى بإختبار النتائج العملية
للفكرة فى مجال التجربة، وبنفس الدرجة أنف البرجماتزم
أيضا أن يمارسوا البحث عن كنه الاشياء وحقيقتها فيضلون

---

(١) راجع زكريا إبراهيم - دراسات فى الفلسفة المعاصرة . الجزء الاول ص٧٦.

كما ضل المدرسيون فى العصور الوسطى فى متاهات الجوهر والحقيقة المجردة، ولم تقل أنفتهم، ولم يضعف أعراضهم عن التعلق بهذه الابحاث الميتافيزيقية كالبحث فى المبادئ الأولى أو الأصل الأول للموجودات، فيتوهون كما تاه أنصار مذهب التطور فى متاهة لغز الحياة، حاول البرجماتيون الترفع على كل هذه الخلافات المدرسية، والتعصبات المذهبية، وأتجهوا بفلسفتهم إلى ثراء الواقع وغناه يضيفون إليه ويسهمون فى نموه، وركيزتهم الاولى هى العمل والمنفعة وليس الفكر المجرد، وأتجاههم إلى مستقبل العالم وليس إلى موكب الماضى المنطوى، وليس فى نظرهم خطأ أقدح من أن لا يعمل الناس، وأن لا يدأبوا فى محاولاتهم المستمرة للنهوض بالعالم والأخذ فى تحسينه وترقيته .

أما تقييم هذه الفلسفة فلم تسنح لنا الفرصة بعد لإتخاذ موقف منه إذ أننا نرجئه إلى ما بعد عرضنا لموقفها من المعتقدات الدينية فيما يلى إن شاء الله.

موقف المذهب البراجماتى من الدين

في هذه الدراسة ستكون عنايتنا بما لدى وليم جيمس من مباحث حول المشكلة الدينية، إذ إنه من ناحية أشهر الممثلين للمذهب البراجماتى، ومن ناحية أخرى هو أكثر البراجماتية عناية بالدراسة الدينية، ويمكن أن يدلك على هذا أنه من بين كتبه الشهيرة كتاب أطلق عليه - أنواع من التجربة الدينية - ونحن فيما سبق قد أشرنا لك إلى أن المذهب البراجماتى لم يتصور الحياة نظاماً آلياً بحيث يحياها الانسان مجبراً تحكمه الضرورة المطلقة أو يكون فيها بمثابة العجلة الصغيرة أو الترس الصغير.

وإنما كان تصور البراجماتية للحياة أنها حقيقة مرنة تكشف عنها التجربة ونثبت فيها وجودنا بالعمل، أو بعبارة أكثر قربا وأختصاراً أنها ما تتجاوب مع حاجات الانسان ورغباته وميوله، ومن ثم كانت الحقيقة ممثلة عند هذا المذهب في الفكرة بمقدار ما تترجم إلى واقعة عملية أو بمقدار ما تحقق لنا نتائج عملية مرضية لحاجاتنا البشرية، وينسحب هذا التحديد بطبيعة الحال على الحقيقة المعنوية إذ يمكن القول أنها هى ماكانت مفيدة أو مرضية للفكر الانسانى (مادام أن العالم العقلى هو جزء من الواقعى، وأذن فالحقيقة لا تزيد على أنها أنبجاس من التجربة البشرية على ضوء الانتاج المفيد فى الحياة بنوعيها الحسى والعقلى[١]).

---

(١) راجع د/ محمد غلاب - مشكلة الالوهية ص١٤٣ ط . الثانية.

ومن هنا فقد أعترف المذهب البراجماتي بحقية الدين والاخلاق من حيث أن كلا منهما يفى بتحقيق قدر من الحاجات البشرية والرغبات الانسانية ولكن الدين تجربة شخصية فى نظر هذا المذهب بمعنى أن أتباعه وخاصة وليام جيمس لم يعنوا بالأسس النظرية أو المصادر المدونة أو التراث الدينى بوجه عام، وإنما تركزت عنايتهم بالتجربة الدينية لا بمعناها العام، بل بمعناها الشخصى بحيث تتعدد التجارب بقدر ما هناك من أشخاص متدينين.

ومفهوم التجربة إذن غير قاصر على ما يظنه العلماء من أنه ليس هناك إلا التجربة الظاهرة وحدها وهى التى يعولون عليها، بيد أن هناك نوعين أخرين من التجربة لهما خطرهما هما التجربة النفسية والتجربة الدينية.

فأما التجربة الدينية على اختلاف صورها فلها خاصيتان مشتركتان بين هذه الصور: أحدهما قلق - مبعثه - الألم أو الشر، والأخرى شعور بالنجاة من الألم أو الشر بفضل قوة عليا تشهد بفعلها فى حياة النفس نتائجه الحسنة[١].

ويذكر عن وليم جيمس أنه قد مر بالتجربة الدينية حين مرض وهو فى التاسعة والعشرين وقد كان شفاؤه بسبب قبوله لفكرة العون الإلهى فآمن بالتجربة الدينية وأفضت به دراسته لها إلى أنها تجربة تفوق التجربة العملية غناً وعمقاً.

(١) راجع يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص٤٢٠.

ولكننا إذا أردنا أن نقف على شيء أكثر تحديداً لمفهوم الدين في تصور المذهب البراجماتي الفيناه لا بتعدى التجربة النفسية التي تسمى التدين، أي أنه إذا كان الدين ذا مظهرين، أحدهما باطني والآخر ظاهرى فأن المعتبر والاساسى هو المظهر الباطنى المتمثل فى ذلك الشعور الداخلى بالدين أو تلك العاطفة الباطنة دون الفرائض والطقوس، أو مجموعة المبادىء التى تتمثل فى الآثار الخالدة الصادرة عن الوحى وما إلى ذلك، وقد عرفت أن الدين أمر شخصى فى جوهره لا يعنينا أن نقف على الأسس النظرية التى يقوم عليها وإنما الذى يعنينا هو الوقوف على ثماره ونتائجه، لذلك كان الدين مرتبطاً بالحياة أرتباطاً وثيقاً، حيث أن كلأمنا يحيا وفقاً لمزاجه الدينى، ولذلك نرى وليم جيمس (يقرر أن الشعور الدينى هو عبارة عن شعور بالأنسجام الباطن العميق، شعور بالسلام والراحة والاغتباط، شعور بأن كل شئ على ما يرام فى داخلنا وفى العالم الخارجى أيضاً[١]) ولعل ما تميز به الشعور الدينى من الخصب والقدرة على العطاء على هذا النحو، إنما مرده إلى أنطواء ذلك الشعور على الاحساس بأن ثمة مشاركة بيننا وبين قدرة أعظم من قدرتنا، وينطوى كذلك على الرغبة فى التعاون مع تلك القدرة على تحقيق معانى التوافق والسلام والمحبة، وهو الذى ساقتنا التجربة الدينية إلى الاتصال به لا شعورياً على نحو ما سبق كما تضعنا التجربة الدينية فى عالم تتصل فيه الأرواح

---

(١) راجع زكريا إبراهيم - دراسات فى الفلسفة المعاصرة جـ١ ص٥٠.

وتتفاعل أتصالا باطنيا بدون واسطة الفاظ أو أشارات وذلك لأنها شعور قوى بحضور إلهى يمنحنا ما لم تكن لتوفره لنا جهودنا واستدلالاتنا، وتعود إلى هذه التجربة العقائد الدينية الثلاث.

(أ) عقيدة أن هناك عالمين أحدهما منظور والآخر غير منظور والأول يستمد قيمته من الثاني.

(ب) عقيدة أن غاية الانسان الاتحاد بهذا العالم غير المنظور.

(جـ) عقيدة أن الصلاة أى المشاركة مع الألوهية فعل له أثره بالضرورة.

ويمكن القول إذن أن نقطة البدأ فى الدين هى الواقعة الحيوية أو التجربة الخصبة بشقيها العقلى أو العاطفى والحسى، ولهذا حين بدا أن هناك تعارضا بين العلم والدين على جهة من الجهات فإن وليم جيمس لا يرى محلا لهذا التعارض بل تصور أتصالا ما بين العلم والدين، وذلك (لأنه إذا كان العلم ينزع فى صميمه إلى تفسير التجربة، فإن الدين هو الآخر ليس إلا تجربة أو هو واقعة حية - كما قلنا - نختبرها أو نشعر بها وقد قربت بين العلم والدين تلك الدراسات السيكولوجية الحديثة التى أظهرتنا على العلاقة المباشرة بين الذات الشاعرة والذات اللاشعورية، فأصبح فى أستطاعتنا أن نزيد من خصب حياتنا الشعورية بالكشف عن مضمون تلك المنطقة اللاشعورية التى تكمن فى أعمق ذواتنا

والتى ترفع الناس أحيانا إلى درجة روحية سامية على العقل والارادة[١].

وقد أهتم جيمس - فيما يتعلق بدراسة مظاهر الحياة الدينية وتحليلها على وجه الخصوص بدراسة المظاهر الثلاثة أو العقائد الثلاثة التى قلنا فيما سبق أنها تتعلق أو تعود بالتجربة إلى الحياة الدينية، فأما العقيدة الأولى وهى التى تتمثل فى أن هناك عالمين أحدهماوهو المنظور أو الحسى يستمد قيمته من الآخر وهو غير المنظور أو عالم الألهة ويمكن أن تتضح هذه العقيدة بما يصوره جيمس من ذلك التحول الدينى الذى يقترن دائماً بالشعور بفعل فائق للطبيعة من شأنه على حين فجأة أو بالتدريج أحياناً أن يغير من حياتنا بطريقة عميقة وحاسمة، وأما العقيدة الثانية وهى ما قلنا أنها تتمثل فى اتحاد الإنسان بالعالم اللامنظور أو بالله، وهى ما يمكن حصرها فى الحالات الصوفية وعنها ينتج التحول فى مركز الطاقة الشخصية للإنسان، وهى أرقى صور الشعور النفسى بل هي من صميم الدين بأعتبارها تجربة خصبة وليست هى انحرافات للشعور الدينى وهى مصدر لطاقة الانسان وحيويته من حيث تمثل علاقة بين الانسان وبين الموجود الاعلى، ومن ثم فإنه يتلقى من خلالها ونتيجة لهذه العلاقة بينه وبين الله كل معانى الغبطة والرضا والأمان.

---

(١) زكريا إبراهيم - دراسات فى الفلسفة المعاصرة جـ١ ص٥١.

وأما العقيدة الثالثة التى عنى بتحليلها جيمس كمظهر من مظاهر التجربة الدينية وهى الصلاة فإنما تعنى تلك التجربة الدينية التى تقوم على الإيمان بأن هذا الموجود الأعلى الذى يتسامى فى عالمنا المحدود من شأنه أن يحدث فى هذا العالم من الأحداث ما لا يتسنى لهذا العالم أن يقوم بها أو يحدثها وحده.

وإذن فإن المذهب البراجماتى وخاصة لدى وليم جيمس إنما يرى أن القيمة الحقيقية للدين إنما تتمثل فى ارتباطه بالحياة واتصاله بالتجربة الخصبة التى تحقق للإنسان ما يرضى حاجاته وما يوفر له المنفعة البشرية.

ولذلك نرى الغاية نفسها منعكسة على قضية إيمانه بالألوهية فالإيمان بوجود الله ضرورى طالما يوفر قدراً من الارضاء لحاجاتنا الحيوية سواء تصورنا هذا الاله معزيا ومقويا لنا أو منذراً ومعاقباً حسبما تقتضيه حاجة كل منا، ومن ثم لم يعن وليم جيمس بالأدلة النظرية أو البراهين الجذرية فى إثبات وجود الله قدر عنايته بمدى ما يحقق ذلك الإيمان من أشباع حاجة أو توفير منفعة فهو حين يسأل عن الغاية من وجود الله لا يجيب إلا لأنه لابد أن يوجد لأننى فى حاجة إليه،لا ريب أن الإيمان بوجود الله على هذا النحو إنما يتطابق ويتناسق مع مبادىء البرجماتزم، وبالرغم مما يحيط بهذه الفكرة من غموض أو صعوبات فإنها بهذه الكيفية تصبح فكرة ذات تأثير وفعالية والمهم أن تتوافق هذه الحقيقة وتنسجم

مع غيرها من الحقائق ذات الفعل والتأثير ولعل من أبرز اثا
هذه الفكرة والحقيقة أنها توسع وتعمق نظرتنا إلى الكون بل
أنها لتجعل الكون أكثر قربا منا وأقرب تجاوبا معنا، والمذهب
البرجماتى كما يأخذه جيمس، يتصور الله ذاتاً مشخصة
متناهية ويتصور أن عقيدة التناهى تتيح لنا تفسير وجود الشر
فى العالم وهو ما يدفع حريتنا نحو الميل إلى مشاركة الله فى
محاربته إذ أن الله شخصية أخلاقية تمنحنا المعونة دائماً
للعمل على محاربة الشر فى العالم وهو فى ذات الوقت لا
يدخر جهداً فى محاربته وعلى هذا فلا يكون الشر دليلاً على
عدم وجود الله.

وإذن فإن تصور الاله فى المذهب البرجماتى ليس تصوراً
مجرداً وإنما هى تصور مادى وحسى بكل ما تنطوى عليه
مثل هذه الألفاظ من معنى، وطبقاً لهذا المنهج ينطلق وليم
جيمس فى تصوره لصفات الله إذ يستبعد من صفاته كل ما
من شأنه أن يكون عديم الجدوى مجرداً من المنفعة فليس ثمة
من داع لتناول صفات الوجود بالذات، والروحانية، والأحدية،
والبساطة، وما إلى ذلك من الصفات النظرية التى لا تحقق لنا
فائدة منتقياً مثل صفات القداسة والعدالة والعلم مما يحقق لنا
الخوف، ومثل صفات القدرة والخيرية مما يحقق فينا الرجاء
وهكذا ......

ولكن هذا التصور لتلك الصفات ليس تصورا مطلقاً أو
بعبارة أوضح أن هذه الصفات التى يخلعها البرجماتزم على

الاله يجب أن يتطابق تصورها مع تصور ذلك الاله المشخص المتناهى، فهو من حيث إنه متناه يجب ألا يعرف كل شىء أو يحيط بجميع الإشياء، أى أن علم الله يجب ألا يكون علما كاملا محيطا لا متناهيا مادامت الذات العالمة متناهية، إذ إن أرقى الذوات وأوسعها عقلاِ لابد وأن تجهل بعض ما لا تجهله نوات أخري والله غير قادر على كل شىء.

وليس خالقاً لكل شىء ذلك لأن البرجماتزم يزعم أن الاشياء بل العالم كله جزء من الاله والله جزء منه وهو غير مباين للعالم ومتعال عليه بل إنه ليمثل الحقيقة المثالية الباطنة فى الاشياء بدورها تكون بجانبها المثالى جزءاً من صميم وجوده والشر موجود فى العالم كما قلنا ونحن والله معاً نشارك فى محاولة التغلب عليه سعياً إلى تحقيق الخير ولكن الله لا يستطيع أن يضمن لنا خيرية العالم.

وبالرغم مما زعموه من أن الله غير قادر على كل شىء فأنه لا ينفك يقوم بإحداث تغييرات فى نظام العالم وتجديد فى تصميماته الامر الذى يمكن أستنتاجه من عدم سير العالم على الطريق المرسوم دائماً.

ومع أن الله شريكنا فى العمل على قهر الشر فى العالم فليس له - كما يزعم جيمس - أن يحدد لنا الطريق الذى لا ينبغى أن نحيد عنه ومعنى ذلك أن ليس هناك مجال للتكليف الالهى طبقا لمفهوم الاديان السماوية وإذا كنا فى حاجة إلى معونة الله ومساندته لنا فإن وليم جيمس لا يكتفى بهذا المعتقد

بل يزعم أن الله محتاج إلينا بالقدر الذى يجعلنا فى حاجة إليه، وفى هذا يقول (إننى لست أرى ما يمنع من أن يكون وجود العالم اللامرئى متوقفا إلى حد ما علىْ ردود أفعالنا الشخصية بالنسبة إلى مؤثرات الفكرة الدينية، وفى هذه الحالة ليس ما يمنع من أن نقول أن الله نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقومات بقائه) هكذا يبدو إله وليم جيمس فى تصوره السقيم أعجز من أن يستغنى عن مساعدة الانسان ومعونته، حتى وإن كانت فى صورة ما يجب أن يقدمه الانسان من ولاء وإخلاص لذلك الإله فلا يتورع من أن يجعل من طاعة الانسان مصدراً لتحقيق عظمة الإلة ومنحه مقومات البقاء، وليس غريباً على وليم جيمس وأتباعه مثل هذا التصور القاتم لنقص الإله وعجزه، وهو الذى تصوره شخصية متناهية محدودة العلم والقدرة، بل أى سورة لعجز اله جيمس أوضح من تلك الصورة التى يبرزها جيمس لإلهه إذ يجعله واحداً بين مجموعة من الآلهة المتعاونة جميعاً على التحكم فى هذا العالم، ويمكن أن يكون ذلك مترتباً على فرض وليم جيمس الاله شخصية متناهية فأنه لم يستسغ أن يكون هذا الاله المتناهى واحداً بل لا يرى مانعاً من الشرك والتعدد، وذلك فى نظره أقرب إلى مصلحة العالم وفى هذا يقول «إن فرض الشرك ليس أقل أحتمالا من فرض التوحيد، فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون؟ أليس من المحتمل أن يكون العالم مؤلفا من مجموعة القوى الفردية الالهية التى تتمتع

بدرجات متفاوتة من الحكمة والفهم دون أن يكون بين هذه القوى العديدة أية وحدة مطلقة؟

إن الناس ليتصورون الله على أنه حاكم قوى أو طاغية مستبد، ولكن الله فى الحقيقة ليس إلا واحداً بين معاونين كثيرين في وسط جمهرة من مشكلي (أو صائغى) مصير هذا الكون الأعظم، ومضى وليم جيمس إلى القول بالتعدد على هذا النحو يتناسق مع فلسفته الاجتماعية إذ يتصور العالم مجتمعاً تحكمه الطبقية وتكونه المستويات المختلفة فهناك العالم المثالى بما يحتويه من مجموعة الألهة، وهو الطبقة العليا تليها طبقات أخرى مختلفة إنسانية وغير إنسانية وكلها تشترك وتتعاون فى رفع مستوى العالم والعمل على تحسينه دائماً.

وهل الإلة فيما يرى وليم جيمس ومن نحا نحوه من البرجماتية مجرد مثل أعلى؟

أم هو مجرد صديق ومعين للأنسان لكنه صديق كثير المطالب متعدد الحاجات لا يزال يبعث فيما حولنا الكثير من المخاوف والعواصف التى من شأنها أن تشحذ هممنا وأن تبرز قوانا وقدراتنا العالية إن وليم جيمس قد تصور الهه على هذين النحوين معاً.

"فكرة الحرية عند وليم جيمز"

فإذا ماتجاوزنا هذه المعانى العقدية الى تناول بعض المفاهيم المرتبطة بها كتلك المفاهيم الاخلاقية التى توضح موقف الإنسان من المسئولية التى تتناسب مع كيانه ككائن أخلاقى يتعامل مع القوانين والمبادئ التى يتطلبها منه سلطان الدين ويقتضيها منه واجبه نحو ذلك الكون الذى يمثل أقوى العناصر المحركة لركبه والمغيرة لصفحته إلى الافضل دائماً.

وأعنى بتلك المفاهيم مفهوم الحرية مثلا ومفهوم الخير والشر وما إلى ذلك مما سنمر به مروراً عابراً. فإذا تناولنا موقف جيمس واتباعه من نظرية الحرية الإنسانية وجدناه موقفا منطقيا يتلاءم كل الملائمة مع فلسفة جيمس التعددية ازاء نظرته الى الكون. وقد مر بنا ان المذهب البرجماتى كما نشدناه عند جيمس وجون ديوى وغيرهما من مؤسسى المذهب. يرى العالم حقيقة مرنة قابلة للتغير والصيرورة فى كل لحظة. ولاشك أن مفهوم الحرية المطلقة انما يمثل حينئذ مبدأ اساسيا ليتسنى للإنسان ان يعمل على بعث الجدة فى العالم ويتمكن من اثرئه ولذلك كان جيمس يعتبر معانى الصيرورة والتغير والجدة والصدفة والحرية هى من المعانى المتلازمة التى لاتكاد تنفصل عن المذهب التعددى. وإذا كان العالم كما يتصوره البراجماتزم هو مجال للتعدد والتكثر فمن المنطقى الا يخضع لمعانى الحتمية والجبر وما اليها وخاصة أنه لايزال ثمة شئ يمكن للإنسان أن يصنعه دائما

فى ذلك العالم المنفتح على المستقبل طالبا للكمال الذى لايقف عند حد.

واذن فالعالم مجال للامكان ومسرح للاحتميه مما يتطلب بإستمرار مزيداً من الحرية الانسانية. والحرية من حيث هى مفهوم أخلاقى. لاتقل ضرورة للإنسان عنها من أى اعتبار اخر فهى وسيلة لمناصرة الخير ضد الشر فى العالم.

بل ان مذهب جيمس فى الحرية ليرتبط أشد الارتباط بنزعته الأخلاقية وإذا كان قد رأى أن الامكان شرط للجدة والحرية فانه لم يتشبث بفكرة الإمكان إلا من وجهة نظر أخلاقية وفى هذا المعنى يقول «إن اللاحتمية هى الوسيلة الوحيدة لتحطيم هذا الكون إلى اجزاء خيرة وأجزاء شريرة تمهيداً لمناصرة الأولى ضد الثانية).

واذا كان مذهب جيمس فى الحرية يرتبط بمذهبه التعددى ونزعته الأخلاقية فإنه يرتبط أيضا بمذهبه السيكولوچى ونزعته الارادية، اذ يمنح الانسان ارادة كاملة وقدرة خالقة رابطا هذه الارادة بجميع الظواهر النفسية والعقلية ويتصورها متمثلة فى (ذلك الميل الذهنى - الحركى - الذى يدفع بالأفكار دائما الى إنتاج مجموعة من الحركات - اللهم الا اذا عاقتها أفكار مضادة أو معارضة. ومعنى هذا أن كل فعل ارادى انما هو مجرد نموذج لذلك الفعل الذهنى الحركى»[١].

---

(١) راجع زكريا إبراهيم. دراسات فى الفلسفة المعاصرة جـ ١ صـ ٤٨.

ومن ثم يراها متمثلة. فى تركيز الانتباه فى فكرة معـ
دون غيرها من الأفكار وعقب ذلك الانتباه يحدث الفـ
مباشرة و بطريقة آلية فتركيز الانتباه او الجهد الإنتباهى هـ
المظهر الأول و فعل الأساسى للإرادة التى يمتلكها الإنسان
ويخلق بها أفعاله أو يـ ـول بها أفكاره إلى مجموعة من
الحركات والأفعال.

وإذن فإن جميس وأتباعه من البرجماتزم يخلعون على
الإنسان صورة كاملة للحرية المطلقة إنطلاقاً من فلسفتهم
التعددية إزاء رؤيتهم للكون، وانطلاقاً من مذهب جميس
الإرادى على نحو مارأيت.

مناقشة المذهب البرجماتى

نستطيع بعد هذا العرض لفلسفة البرجماتزم ان نجد
الفرصة لتقديم عدة نماذج لمناقشة هذا المذهب، وخاصة فيما
يتعلق بتناوله لمفهوم الحقيقة، ثم مايتعلق بتناوله للحقائق
الدينية.

والآن يمكننا أن نتساءل عن قيمة هذا المذهب في موقفه
من تحديد مفهوم الحقيقة أو الحق بوجه عام.

وللإجابة عن هذا التساؤل نقول أو ندعى من أول الأمر
ان نظرية البرجماتزم فى الحق والحقيقة انما هى نظرية نفعية.
ولعلك على ذكر فيما مضى من دراستنا هذه من أن الحقيقة
هى مايقودنا من الأفكار إلى نتائج عملية مرضية، أو إلى

ناقص من أصل المصدر

ناقص من أصل المصدر

ناقص من أصل المصدر

ناقص من أصل المصدر

والأمرَ أيضا ينطبق على الجانب العقلى فالذى يفكر فى قتل عدوه لأنه سيؤدى واجب الثأر مثلاً إنما هو على حق لآن تنفيذ فكرته هذه سيوفر له راحه البال حيث يؤدى ماعليه، وغير ذلك من الأمثلة الكثيره ما يمكن أن يعتبره مثل هذا المذهب صوابا أو حقا لا لشئ إلا لأنه يحقق لصاحبه المنفعة الشخصية وإلا رضاء لحاجته ورغبته، فهل يتيح هذا الخلط فى مفهوم الحق والصواب تكوين واقع خير كما ينشده هذا المذهب؟ وهل يقدم لنا مذهب على هذه الصورة - ولا غاية له الا تحقيق هذا النوع من المنفعة المتهافته - الا مزيداً من الفوضى والقلق على نحو ما رأيت؟.

وهكذا ينطبق ما انطوى عليه هذا المذهب من نزعات ومفاهيم مختلطه تفضى لا محالة إلى الشك والقلق على نحو ما رأيت وذلك بجعله المنفعة وما إليها أساسا لوجود الحقيقة أو صدق الفكرة.

أقول ينطبق هذا وينسحب على رؤية البراجماتزم فى التجربة الدينية ونحن لم ننس ان البراجماتزم وخاصة وليام جيمس قد جعل الدين أمرا شخصيا والتجربة الدينية هى حقيقة بمقدار ماتمدنا به، او لانها تمدنا بما نحتاج اليه من مشاعر وعواطف مرضية. فلايمان بوجود إله صديق ومعين للإنسان، او ما يسمى بفكرة العون الالهى وما الى ذلك ذكرناه لك مفصلاً، من شأن كل هذه المعانى ان تكون حقيقيه لانها تقود الانسان الى المنفعة. وذلك بما تمنحه اياه من معانى السلوى والغبطة والرضا.

وإذن فإن الاساسى فى وجود التجربة الدينية وحقيتـ أيضاً بناء على هذا هو المنفعه.

(أ) أما ان التجربة الدينية تجربة شخصية تتعدد وتتنوع بقدر مايوجد من أفراد متدينين فأمر غير مقبول. فالدين أمر موضوعى. بل معرفة عامة ثابته وذلك هو مايتفق ويتلائم مع معتقداته من مبدئها إلى غايتها فالدين الذى يقوم على عقيدة وجود الله لايمكن أن يقبل ان تكون هذه العقيدة محلا لتفاوت درجات القبول، ولا أن تكون موضعاً للتردد أو أختلاف مراتب الايمان عند المتدينين، إذ إنها تنطوى على الإيمان بإله موجود متسام عن النهاية والحد، متنزه عن الشريك والند. مستحق لكل كمال يليق بذاته من العلم والحكمة والقدرة الكاملة والإرادة النافذة. له مطلق الخلق والتدبير والتصريف لكل مايحتويه هذا العالم الذى هو من بديع صنعة. بل له من الكمالات مالايتناهى حدا وعدا.

واذن فهل هذه الحقيقة التى تستمد حقيتها من حقية ذلك الإله والتى تمثل الأساس الذي يقوم عليه ويشمخ بنيان الدين. يمكن ان تخضع لمقياس شخصى أو تنتج عن تجربة فردية؟ إن هذه العقيدة إن خضعت لمثل هذا المقياس أو تلك التجربة فلا يمكن أن تصل إلى هذا المستوى من الثبات والوضوح، بل لن تصبح أكثر من تصور حسى هابط يتحكم فيه، بل ويكونه مجرد خيال مادى محدود – وليس من المقبول ولا من المعقول أن يكون الدين من صنع الخيال أو من خلق البشر يقبلون منه

مايشاؤون وَماتشاء لهم أهواءهم. ويرفضون منه مايريدون وما تريده لهم ورعباتهم، وإلا فسيصبح الأمر مجالا لمعتقدات تافهة أقرب إلى المعتقدات الوثنية كما هو الشأن فيما احتوته الديانة التى صنعتها ترهات البراجماتزم، حيث تصورت الالة شخصية محدودة عاجزة ناقصة العلم والقدرة والحكمة.

(ب). واما ادعاء البراجماتزم أن الاعتقاد الدينى أو أن الدين يصبح حقيقة بقدر ما يكون نافعا فيجعلون المنفعة هى الأساس لحقية الدين كذلك. فهو أمر لايقل نصيبا من الباطل عن سابقة، لأننا فى الواقع لاندرى أى منفعة يريدون أن يجعلوها أساسا لصحة القضية الدينية. (إنهم يجيبون:المنفعة العليا. فنسألهم: بأى حق - وعلى أى اساس - ترتبون المنافع وتخضعون بعضها لبعض، وانتم تزدرون النظر وتنكرون أن يكون للأشياء حقائق وقيم؟ وماقيمة المنافع العليا بازاء المنافع السفلى ونحن نعيش فى عالم مادى. والمادية مغايرة للفضيلة فلا الطبيعة فاضلة او مطابقة للفضيلة بالذات. ولا الفضيلة موجهة بالذات للنجاح فى وسط الطبيعة والموت فى آخر الامر واقف بالمرصاد قد يبدد المنافع جميعا؟).[1]

---

(١) راجع يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة صـ ٤٢٣.

والواقع أن المنافع التى ينشدها البراجماتزم من وراء التجربة الدينية إنما هى خاضعة لمقاييسهم الإنسانية المحدودة، إذ إنها ولاشك مرتبطة بوجودهم فى هذا العالم المادى، ومتعلقة بذلك الدور الذى يجب أن يقوم به الإنسان فى العمل على تحسين هذا العالم دون سواه، ولا ريب أن هذا النوع من المنافع إنما يعود فى نهاية الأمر إلى تحكم أهوائنا ورغباتنا النسبية وتعسف اراداتنا واختياراتنا الشخصية. وقد عرفت أن النزعات الفردية لايمكن أن تتلائم مع ماتتمتع به الحقائق الدينية من موضوعية وثبات، والإ فانها ستصبح مجرد أفكار من خلقنا نحن وفقا لاهوائنا ورغباتنا دون أن يكون لها وجود حقيقى خارجي.

وعلى فرض أن الدين يسلم بمبدأ المنفعة فإن منطقه يقوم على أساس ربط الوعود والمكافئات أو الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى بما يفتح أمام الإنسان أفاقا من الأمل ويمنحه الأمان والطمأنينية على قيمة دوره فى هذه الحياة ويدفعه إلى مزيد من العمل الصالح لكى يثمر نتائجه الخيرة ويؤتى أكله الطيب.

أقول إن منطق الدين هذا لا يمكن ان يجعل المنفعة قاصرة على الأعمال فى هذه الحياة وإنما يدع قسطها الأعظم ونصيبها الأفضل فيما يدخره للمؤمنين من عظيم الجزاء وكريم المكافأة فى حياتهم، الأخرى التى يظلون ينتظرونها ولا يدخرون جهدا فى تقديم ثمنها ومقابلها من العمل الصالح حتى اللحظات الأخيرة. من حياتهم.

على أن هذا المعنى الدينى الذى يقوم على أساس الربط بين العمل والجزاء لا يحقق المرتبة العليا من السلوك الدينيى. وأقصد بتلك المرتبة أن يكون مايقدمه الأنسان المؤمن ومايبذله من طاعة اسمى من أن يصبح طمعا فى ثواب أو خوفا من عقاب، وإنما يصبح تدينا محضا لذات الدين، ولأن الله يجب أن يراه حيث أمره، ويكره أن يراه حيث نهاه، ومن ثم يصبح حب الله ارضاؤه هدفا فى ذاته للمتدين دون طلب الأجر على العمل.

وهذا ماينبغى أن يفهم الدين فى إطاره لمن أراد أن يقوم بتجربة دينه حقيقية، الأمر الذى جعل رجلا كابن سينا فى بعض اشاراته يشبه المؤمن الذى ينتظر من الله مقابلا لعمله بأجير السوء الذى لا يحب أن يعمل عملا دون أن يتقاضى اجراً عليه. فالدين قبل كل شئ وبعده لله وحده الذى يقتضى كمالة اللائق ان لا يوجب أو يفرض عليه أحد اثابة من يطيعه، فثوابه للطائعين له فضل منه، وعقابه للحائدين عن طريقة الذى رسمه لعباده عدل منه.

وإذن فلا يمكن أن تكون المنفعة الشخصية أو الحاجة الفردية كما ينشدها البراجماتزم أساسا لدين حقيقى، اللهم الإ إذا كان دينا خاصا بهم اخترعوه وابتدعوه ليوفر لهم المزيد من نزواتهم ويشبع فيهم الخسيس من حاجاتهم حتى يُصَعِدُوا من عتو المادية فى هذا العالم الذى تصوره بمعاييرهم ومقاييسهم التى اختلط أمامها الحق بالباطل واستوى عندها

الخير والشر نتيجة لما اتصفت به من عدم الشمولية وماتميز
به أحكامهم من التعسف والبعد عن المثالية الدينية.

(جـ) ثم إن وليام جيمس وهو الذى عنى ببحث التجربة الدينية، كما أشرنا غير مره ليجعل من الدين مجرد شعور داخلى أو عاصفة وجدانية وهو شعور يتسم بالطابع الشخصى أيضاً، فهو لا يستند إلى مصادر خارجية أو نظم مدونه، وأذا أردت مزيداً من التوضيح فقل أنه لم يجعل من التراث الدينى الذى تتضمنه الكتب المقدسة مما نزل به الوحى على أنبياء الله ورسله عليهم السلام أساساً لبعث هذه العاطفة التى يعنيها جيمس، أو اثراء ذلك الشعور الذى يراه خاصا بالشخص المتدين دون أرتباط بأى مصدر خارجي.

والواقع أن هذا الدين الذى يفهمه جيمس على هذا النحو إنما هو أشبه بدين بدائى كالذى كان يحسه الإنسان الهمجى أول عهده بالحياة شعوراً وجدانيا يربطه بقوة عليا يتصورها بمقدار ما يتهيأ لخياله من التصور، وربما كان الدافع له إلى هذا التعلق بهذه القوة العليا هو حاجته إلى حمايتها له من غوائل الطبيعة، أو حاجته إلى عونها فى قضاء مطالبة التى يرى إنه أعجز من أن يقضيها وحده.

وانت ترى مابين الدينين – اعنى الدين فى مفهوم البرجماتزم والدين فى مفهوم الإنسان البدائى – من شبه، حيث لايستند كلاهما الى مصدر حقيقى للدين، وحيث يقوم كلاهما كذلك على أساس المنفعة والحاجة صحيح أن الدين

مـغروز فىَ فطرة الإنسـان، حيـثما وجد وإينمـا كـان. بل هو الفطرة التى فطر الله الناس عليها، ولذلك كان التدين أيا كان مـفهومه مـلازمـا لوجدان الانسـان على مدى تاريخ العالم حتى فى هذه الازمنة المتقدمة جداً على نحو مـا أشرنا من قبل، بيد أن هذه الفطرة إن لم توجـه ولم تهـذب بواسطـة المنهج الإلهى الذى يمثل الترجـمـة الصـحـيحة لها والتعـبيـر الصـادق عنها، كانت حينئذ عرضه للإنحراف والتشوة وأمكن أن تصبح مجالا لتلقى صوراً زائفة عن حقيقة الدين، وطرهات متداخلة يحسبها الإنسان من جنس العقيدة وهى ابعد شئ عنها. ومن ثم رأينا الإنســان الذى فـرض عليـه وجـوده الزمـانى أو المكانى الا يحظى بمعـايشـة دين من الاديان السـمـاوية، يذهب به دينه الجامح الضـال إلى تأليه قوى من الطبيعة وظواهرها أو قوى وهمية يخترعها بخياله أحيانا مما يراه بمعياره السـاذج أقدر على حـمايته وأقـدر على اجابتـه أن لجأ إليهـا، وكثيـراً مـا اله الانسان اشياء بلغت من التفاهة والضعة حداً كبيراً، ولا يخفى ذلك على أحد ولعل من أصدق مايوضح هذه الفكرة وهو ماقاله أحد الفلاسفة اليونانيين الذين هداهم الله إلى العقيدة القويمة متـهكما من عقائد اليونان فيما قبل الميلاد سـاخراً من آلهـتهم التى يخترعونها على هيئات البشر فتأكل وتشرب وتلد وتموت قـال «ان الناس هم الذين يخـتـرعـون الإله على هيـئـاتـهم وصـورهم» فـالأحبـاش يخـترعون الهـتـهم سـوادا فطس الأنوف وأهل تراقيا يتخدون آلهة شقر الوجوه حمر الشعور.

ولو كانت الثيران والجياد والأسود يعرفون الرس
لرسموا لنا آلهة على هيئاتهم ومن نفس أنواعهم، هكذا تجمع
بالانسان فطرته ويشرد به دينه الذى لاينفك عن وجدانه على
أى مستوى كان هذا الانسان من الهمجية او التحضر أن لم
يترجم هذه الفطرة ويعبر عن هذا الدين الوحى الذى يكشف
به الله عما يجب أن يكون عليه العلاقة بينه وبين خلقه وهو
وحده دون شئ سواه الذى يستطيع أن يكشف للإنسان عن
الحقائق الدينية ويجلى له عن العقائد الصحيحة التى تنير
فطرته، وتقفه على الحق، وتهديه إلى الصواب، ومن هنا أرسل
الله رسله إلى خلقه بمنهجة الحق المتمثل فيما نزل به الوحى
عليهم من أيات الكتب المقدسة ليبين لخلقه الطريق المستقيم
الذى يجب أن يسلكوه فى خضوعهم له وتعبدهم اياه وعليك
بعد هدا كله أن تدرك إلى أى حد هبط مستوى الدين
البراجماتى وإلى أى مدى جانب الحق والصواب.

فقد رأيت أنه قد انحدر من سلاله هذه الديانات البدائية
واتفق معها فى المبدأ والغاية، وقد مربنا أثناء تلك الدراسة أن
هذا الدين قد صدر عن معتقدات لاتقل فسادا عن تلك
المعتقدات الوثنية التى صدرت عنها الديانات البدائية المنحرفة
وسنعرض لها بالنقض فى الفقرة التالية. وقبل أن ندع هذه
الفقرة يمكننا أن نضيف إلى ما سبق أن وليام جيمس إذا كان
يدعى أن فكرة الله منشطة، أو حافذة للعزائم، فإن ذلك يكون
مقبولاً بشرط أن يكون الله موجوداً، وإلا فهو ضرب من
والوهم والخداع للنفس والخيبة المرة، وإذا كان يدعى أن

التجربة ـ الدينية كما ـ يتصورها إنما تدله على وجود الله. فإن ذلك يكون مسلمًا بشرط أن يميز بين التجارب فمنها ما هو صادق ومنها ما هو كاذب. والواقع أنه لم يفعل حتى أنه ليعد من التجارب الدينية تجربة تحضير الأرواح فهل بعد ذلك تهافت؟ وهل بعد ذلك سقوط؟

د) فإذا ما انتقلنا إلى تصور جيمس للحقيقة الإلهية وجدناه لا يقل تصوره عن ذلك تهافتًا وسقوطًا، حيث تصور الله تصورًا ماديًا وطبق عليه المقاييس الإنسانية فزعم أن الله شخصية متناهية حالاً فى الأشياء. ناقص العلم والقدرة غير خالق لكن شيء ولا غنى عن خلقه، بل محتاجًا إلى معونتهم، وأكثر من ذلك ما ذهب إليه من تعدد الآلهة والشرك، وقد مر بك تفصيل كل ذلك، وإذا كان الله كما يزعم هذا الدعى على هذا القدر من العجز وفى هذا المستوى من النقص الخلقى فأى شيء يميزه عن الإنسان؟ وأى فرق بينه وبين بعض أنواع الحيوان؟ وأى فضل يجعله جديرًا بأن يكون إلهاً؟ والواقع أن القول بإلة مشخص متناه قد سبق إلى الأخذ به فرق ضالة اشتهروا فى التاريخ الإسلامى بالمجسمة. وقد لقوا مصرعهم أمام المنطق الإسلامى الخالص فى مواجهة أهل السنة والجماعة، فمثل هذه الفكرة عن الإله المشخص المتناهى ما هى إلا امتداد لمذهب التجسيم القديم. ودون أي خوض فى عشرات البراهين على بطلان التجسيم كما قدمها المسلمون فإنه لا يخفى على أحد من المؤمنين الحقيقيين مدى ما تلحقه فكرة التجسيم من الخلل والتفاهة بعقيدة الإلوهية التى تفترض

فى الإله الحق أن يكون كـامـلاً مـن كل وجـه، منزهاً عن الحـد والنهاية غنيًا عن الشركاء والأنداد، تام العلم والقدرة والمشيئة، كامل الحكمة لا يشبه شيئًا من خلقه ولا يشبهه شى واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله، متقدس عن كل تصور يخل بشيء من كمـالاته التى لا تتناهى متعـال عن كل نقص يلحق بذاته أو شيء من صفاته، هذا هو بعض ما توجيه حقيقة الألوهية علي كل متدين يعرف لخالقه حقه ويقدر له قدره، وتلك هى الصورة التى يجب أن تكون لإله جدير بأن نعبده ونخضـع لسلطانه، بل بأن نعمل ونحقق الخير ابتغاء وجهه وطلبًا لمرضاته بل ذلك هو الإله الذى استـخلف الإنسان علي الأرض ليعمرها، ويحقق فيها كمال العبودية لخالقه، ويؤدى فيها شكر النعمة لبارئه ومانحه فهل يكون إلهًا من كان من جنس الأجسام المحسوسة كما تصوره وليام جيمس مميزًا بالحد والنهاية؟ أنه كان كذلك فـهل يكون إلا مركبًا من أجزاء شأن كل جسم مـادى؟ وكل مركب لا محالة عرضة للإنحلال والفناء فهل يكون الإله الحق عرضة للإنحلال والفناء؟ وما الذى يستوجب البقاء والسرمدية إن لم يستوجبها الإله الحق؟

هذا فضلاً عن أن المركب من أجزاء وأعضاء لا محالة مفتقرً إلى أجزائه وأعضائه فهل يجوز على الإله الافتقار إلى أجزاء وأعضاء؟ ومن الذى يستحق تمام الغنى عن شيء من ذلك فضلاً عن شيء من خلقه غير الإله الكامل؟ وهل يليق بكمال الألوهية الذى يجعل الإله جديرًا بأن يكون إلهًا أن

يحتاج إلى مَعونة من خلقه لمقاومة الشر وتحقق الخير فى العالم على نحوما، تصوره وليام جيمس؟

فإذا كنا فى حاجة إلى معونة الإله وكان فى حاجة إلى معونتنا لتحسين هذا العالم واكمال نقصه كما يزعم هذا الدعى ، فلا مانع من أن نزعم أنه ليس فى هذا العالم إلا الإلهه، غاية ما فى الأمر أنه يمكن اعتبار الطبقية أو اختلاف المستويات بين الكائنات وقد لحق هذا الاعتبار تصور وليام جيمس بالفعل وخاصة أنه قد دعم هذا الاعتبار بأفكار باهتة وعقائد زائفة فلم يميز إلهه من خلقه فى مدى ما يحيط به علمه فادعى أنه لا يعلم كل شىء. ولا فيما تتصل به وتتعلق قدرته حيث زعم أنه لا يقدر على كل شىء ولا يخلق كل شىء، فليت شعرى هل اعتبر وليام جيمس وأضرابه من البراجماتية أنفسهم ألهة وقد انطبقت عليهم كل هذه الأوصاف؟

إن هذا المذهب المتهافت كما قلت يفضى بمنطقه على هذا النحو إلى اعتبار هذا العالم مجتمعًا خاليًا من كل شىء إلا من الألهه، فهل نحن بعد ذلك فى حاجة إلى أن نوجه إليه نقدًا على أى مستوى فيما مضى إليه من القول بالشرك وتعدد الآلهة، ذلك الأمر الذى هو أظهر من أن يتوارى أو يختفى وراء هذا النظام العجيب الذى يتبدى فى صورة هذا العالم الذى هو فى غاية الإتقان والإحكام.

وبالله التوفيق.

سيجمند فرويد ونظرية التحليل النفسى

١-ولد سيجمند فرويد فى عام ١٨٥٦ - من أبوين يهو فى مدينة فرايبرج بمورافيا التى تعرف الآن بتشيكوسلوفاكيا .

٢- وفى الرابعة من عمره انتقل مع أسرته إلى مدينة فيـ حيث كانت نشأته وكان تعليمه من المراحل الأولى إلى التعلـ الجامعى الذى تلقى فيه علوم الطب، وكان أهتمامه يتركز - فى علوم الطب وفروعه - على علوم الأمراض العقلية وبخاصة ما يتعلق منها بتلك الأبحاث الفسيولوجية والتشريحية المتعلقة بالجهاز العصبى.

٣- وفى عام ١٨٨١م - حصل على إجازة الدكتوراة فى الطب، وأخذ أهتمامه بعد ذلك يزداد بدراسة الأمراض العصبية ونشر عدة أبحاث في ذلك، الأمر الذى لفت إليه الأنظار .

٤- وفى عام ١٨٨٥م - عين محاضراً فى علم أمراض الجهاز العصبى.

وتوطدت علاقته بأستاذه جوزيف بروير (١٨٤١ - ١٩٢٥م) أحد أطباء فيينا المشهورين الذي كان يعالج مرضاه بطريقة الإيحاء التنويمى.

٥- وحين سافر فرويد فى عام ١٨٨٥- إلى باريس التقى بأستاذه شاركو - فى جامعة سالبترييـر ودرس عليه طريقة الإيحاء التنويمى فى إحداث الهيستريا وإزالتها معاً كما قام فرويد بترجمة أبحاث أستاذه إلى الألمانية .

٦- وفي عام ١٨٨٦م - عاد إلى مدينة فيينا وأشتغل طبيباً خاصاً مع استمراره فى وظيفته التدريسية.

ولما حاول ترويج أفكار أستاذه شاركو بين أطباء فيينا ووجه بالمعارضة، وبالرغم من ذلك استمر فى إستخدام طريقة الإيحاء التنويمى في علاج الهيستريا كما تعلمها من شاركو وكما أعجب بها من قبل عن كل من بروير وجانيت.

٧- ثم إنه سافر بعد ذلك لمدينة نانشى بفرنسا للإطلاع على مزيد من المعرفة حول طريقة الإيحاء التنويمى بعد أن أكتشف فيها بعض الخلل.

٨- ولكنه عاد بعد هذه المدة القصيرة إلى فيينا وتم اللقاء بينه وبينه جوزيف بروير مرة ثانية وتعاونا معاً فى نشر أبحاث تتعلق بأسباب الهيستريا وطرق علاجها.

(أ) وكانت طريقة بروير التى أشرنا إليها من قبل فى طريقة الإيحاء التنويمى تعرف بطريقة التفريغ .

(ب) وكان من أهم هذه الأبحاث التى تعاونا فى نشرها بحث بعنوان (دراسات فى الهستيريا) قد أنطوى هذا البحث على المبادىء الأولى لنظرية التحليل النفسى.

(جـ) إذ أشارا فيه إلى أهمية الدور الذى تلعبه الحياة العاطفية فى الصحة النفسية .

(د) وقررا ضرورة التمييز بين الحالات النفسية الشعورية وبين الحالات النفسية اللاشعورية .

(هـ) كما ذهبا إلى أن كبت الميول والرغبات هو سـ
الأمراض الهيسترية.

(و) كما بحثا طريقة التفريغ ووضحا أهميتها العلاجية وتق
هذه الطريقة على تنويم المريض تنويماً مغناطيسياً وتحريض
المريض أثناء نومه على محاولة تذكر الحوادث، والخبرات
الشخصية الماضية وكذلك علي التنفيس عن العواطف والمشاعر
المكبوتة وبذلك يشفى المريض بمجرد هذا التذكر وهذا التنفيس،
ومن هنا سميت بطريقة التفريغ، لأن المريض بذلك كأنه يفرغ
ماكبت فى اللاشعور من الحوادث والميول والعواطف المسببة لهذا
المرض.

وكان دور فرويد مع أستاذه بروير هو مجرد تأييد هذه
الافكار وإثبات صحتها .

٩- ولكن علاقة فرويد بجوزيف بروير لم تستمر إذ قطعها
الخلاف الذى حدث بينهما فى أرائهما حول مفهوم الهستيريا
وأسبابها، وبخاصة عندما أعلن فرويد أن الغريزة الجنسية هى
المسببة للهيستريا.

وقد جرّت عليه هذه الآراء سخط الأوساط العلمية فضلاً عن
فقدّه لصداقة بروير.

١٠- ومن أهم الاكتشافات التى قام بها فرويد بعد ذلك هى
تلك التى انتهى فيها إلى أن اضطراب الغريزة الجنسية ليس سبباً
للهستيريا فقط إنما هى سبب للأمراض العُصابية المختلفة وإن

كان فرويد يعترف بأن هذه الفكرة التى اشتهر بها لم تكن من ابتكاره المحض وإنما تأثر فيها أيضا بأساتذته السابقين أمثال بروير، وشاركو، ومعهما شروباك تلميذه.

١١- ولما رأى فرويد قصور طريقة التنويم وعلاج مرضاه بها عدل عنها إلى طريقة الإيحاء أثناء اليقظة بدلاً من الإيحاء أثناء النوم.

وطريقة الإيحاء أثناء اليقظة هى أن يحرض المرضى بالإيحاء وهم أيقاظ على أن يتذكروا الحوادث والتجارب الماضية الكامنة فى اللاشعور، ومبنى هذه الطريقة على قوة الثقة بين المريض والطبيب المعالج وهو مالم يتوفر فى حالة التنويم.

١٢- ثم يكتشف فرويد قصور هذه الطريقة أيضا وما تسببه من مشقة للطبيب والمريض فعدل عنها كذلك إلى طريقة التداعى الحر، وهى أن يترك المرضى أفكارهم تسترسل وتتداعى دون قيد ولا حد ، ثم يخبروا طبيبهم بكل مايخطر ببالهم أثناء ذلك من أفكار وذكريات ومشاعر دون إخفاء أى شىء عنه، مهما كان تافهاً أو معيباً أو مؤلماً.

١٣- وأثناء تطبيق هذه الطريقة يكتشف فرويد ظاهرة الكبت النفسى التى وجهته إلى أن العلاج النفسى بطريقة التفريغ والتنفيس عن الرغبات المكبوتة أثناء التنويم لم يعد كافياً لأن نتائج هذه الطريقة تبدو فى الغالب مؤقتة، ولذلك كانت مهمة الطبيب المعالج الاساسية هى الكشف عن الرغبات المكبوتة لأعادتها مرة أخرى إلى دائرة الشعور لكى يواجه المريض من جديد هذا

الصراع الذى فشل فى حله سابقاً، فيعمل الآن على حاله بأصد
حكمه فيه تحت إرشاد الطبيب النفسى وتشجيعه، وبعبارة أخر
أصبحت مهمة الطبيب النفسى هى إحلال الحكم العقلى مـد
الكبت اللاشعورى، ومنذ ذلك الوقت أخذ فرويد يسمى طريقته فى
العلاج بالتحليل النفسى.

١٤- ثم أخذت نظرية التحليل النفسى بعد ذلك تنتشر فى جميع الأوساط العلمية، الطبية منها وغير الطبية وذلك عن طريق المؤتمرات والإصداريات والمحاضرات الأكاديمية لفرويد وزملائه ممن آمنوا بآرائه وأفكاره حول هذه النظرية، ولم يظفر فرويد بالرضى عن هذه النظرية إلا بعد مقاومة ومعاداة له ولارائه الجديدة حولها، فواجهها وصبر عليها حتى تكون له أنصار وأتباع آمنوا بها حتى من خارج تخصصه وتسربت النظرية حتى إلى الآداب والفنون، وأصبحت تعد كشفاً علمياً خطيراً أختلفت حوله الآراء، وكان ذلك مصدراً لرواجها وأنتشارها وتعدد المدارس المختلفة فى التحليل النفسى بعد ذلك.

الجهاز النفسى

يتكون الجهاز النفسى - كما يرى فرويد - من ثلاثة أجزاء الجزء الأول يسمى الهو، والجزء الثانى يسمى الأنا، والجزء الثالث يسمى الأنا الأعلى.

الجزء الأول من أجزاء الجهاز النفسى (الهو):

يقول عنه فرويد: إنه أطلق هذا الإسم على أقدم جزء من الجهاز النفسى وهو ذلك الجزء الذي يحوى: «كل ما هو موروث وما هو موجود منذ الولادة وما هو ثابت فى تركيب البدن وهو لذلك يحوى قبل كل شىء الغرائز التى تنبعث من البدن والتى تجد أول تعبير نفسى لها فى (الهو) فى صور غير معروفة لنا[1]».

وهكذا كما يشير هذا النص عن فرويد يتكون هذا القسم من الجهاز النفسى المسمى بالهو من الدوافع الفطرية والميول البدائية وهى تلك الغرائز التى يرثها الشخص منذ ولادته عن نوعه الإنسانى كله.

ومن أخص خصائص هذه الغرائز التى يحتويها الهو أنها غرائز ديناميكية لا تكف عن الحركة والنزوع لعلها تظفر بالأنطلاق والإشباع فمنها ما يظفر بذلك ومنها ما يبقى مكبوتاً نتيجة المقاومة التى تصدر عن الآنا، وهذه الدوافع أو الغرائز التى يحتويها الهو وبخاصة الجنسية منها لها تأثيرها الفعال فى حياة الشخص كلها النفسية منها والعضوية، وكان فرويد يسمى هذا

---

(١) معالم التحليل النفسى ص ٤٦ لسجمند فرويد ترجمة د/ محمد عثمان نجاتى.

القسم من الجهاز النفسي (باللاشعور) إلى جانب اسم (ال
فهما إسمان لقسم واحد فاسم اللاشعور يطلق على هذا الق
بإعتباره المنطقة النفسية التي يوجد فيها الهو، ثم إنَّ هذا الق
يسمى بهذا الاسم (اللاشعور) لأن ما يحتويه من العمليا
النفسية أو الطاقة المكبوتة بواسطة المقاومات المختلفة لا يشعر بـ
المرء إلا إذا أفلتت من الـ ـة بحيل عديدة وأساليب مختلفة
ووصلت إلى منطقة الشعور بها والوعى بأثرها، ويسمى فرويد
الطاقة التى تصدر عن قسم الغرائز الجنسية بـ(اللبيدو) وهى
تنزع دائماً إلى الاشباع واللذة أما القسم الاخر من الغرائز فهو
ما يسمى بغرائز الآنا وإذا كان القسم الأول يعمل على حفظ
النوع فإن هذا القسم من الغرائز يعمل على حفظ الفرد وبقائه،
لأنها تقوم بمراعاة الواقع الخارجى من جهة وكبت الغرائز
الجنسية التى تتعارض مع الواقع الخارجى أو مع وظيفة الأنا من
جهة أخرى.

وغاية الغرائز كلها هو تحقيق مبدأ اللذة فى نفس الفرد
ويحدث ذلك عندما ينخفض التوتر الذي هو من خصائص الغرائز،
وفى حدوث مبدأ اللذة يكون التخلص من مبدأ الألم الذى يتمثل
فى التوتر السابق الإشارة إليه.

ويبلغ إهتمام فرويد بالطاقة الجنسية درجة كبيرة من
الإهتمام إذ يعتبرها كما ذكرنا من قبل الموجهة لسلوك الإنسان
فى كل مراحل حياته وطبيعى أن تتجه هذه الطاقة إلى أهداف
وموضوعات خارجة عن ذات الإنسان لكن ظاهرة النرجسية وهى

حب الإنسان لذاته تتعارض مع هذه النظرية فى الغرائز، لأن هذه الظاهرة تدل على أن الغريزة الجنسية لا تتعلق بالموضوعات الخارجة عن ذات الفرد فحسب وإنما يمكن أن إتتجه إلى ذات الفرد كذلك وهذا لون من إرتداد الطاقة الجنسية من الموضوعات الخارجية إلى الذات كما يلاحظ ذلك فى بعض الحالات المرضية كالنرجسية التى أشرنا إليها وحالة الهجاس وهى توهم المرض أى الحالة التى يتوهم فيها الشخص أنه مريض ببعض الأمراض البدنية، وهناك بعض الدوافع والغرائز النفسية تخرج عن القاعدة التى عممها فرويد على جميع الدوافع النفسية من قبل حينما قرر أن هدفها جميعاً هو الأشباع أو تحقيق مبدأ اللذة وهذه الدوافع الخارجة على هذه القاعدة تتمثل فى رغبة بعض المرضى فى العودة إلى الحالات السابقة المؤلمة التى مرت بحياتهم فى الماضى ومثل هذا الدافع لا يمكن أن يكون هدفه تحقيق اللذة، وفرويد يسمى هذا الدافع (إجبار التكرار) وقد أتاح له هذا الدافع أن يفسر كل الظواهر النفسية التى تنتج الألم أو الهدم ومن أمثلتها السادية[١] والماسوكية[٢] وكذلك غريزة الموت التى تتمثل في العدوان والقتل إن إتجهت إلى الغير وتتمثل فى الإنتحار إن إرتدت إلى الذات نفسها وهكذا يطلق فرويد على غرائز الحياة والبقاء لقب (إيروس)[٣] وعلى الصنف الآخر من غرائز الهدم وإنهاء الحياة إسم ثانايوس وهذان الصنفان من الغرائز يتحدان

---

(١) السادية: التلذذ بإيلام الغير.

(٢) الماسوكية: التلذذ من إيلام الذات.

(٣) إله الحب فى أساطير اليونان وتستعمل بمعنى الليبدو.

ويختلطان فى كثير من أفعالنا التى يكون جانب منها لل
والجانب الأخر للموت «فعملية الأكل (مثلاً) عبارة عن تحـ
"طعام لغرض إدماجه فى الجسم، والعملية الجنسية عبارة ـ
فعل عدوانى الغرض منه الوصول إلى أوثق أنواع الإتحاد[١]
وهذا التصنيف الجديد للغرائز هو الذى حدا بفرويد أن يعدل فى
مفهوم اللبيدو فتوسع فى مفهومه إذ جعله يشمل الطاقة النفسية
الموجودة فى هذين الصنفين من الغرائز السابق الإشارة إليهما
فأصبح اللبيدو يطلق على الطاقة النفسية بوجه عام بعد أن كان
يقتصر على معنى الطاقة النفسية الموجودة فى الغرائز الجنسية
فقط وبالرغم من ذلك فإن اللبيدو بالمعنى الأول وأثره على سلوك
الإنسان هو موضع قناعة كثير من المحللين فى مدرسة فرويد.

الجزء الثانى من أجزاء الجهاز النفسى (الآنا):

يقول عنه فرويد: «وتحت تأثير العالم الخارجى الواقعى الذى
يحيط بنا نما جزء من الهو نمواً خاصاً، فمن ذلك الجزء الذى كان
فى الأصل طبقة قشرية مزودة بأعضاء لإستقبال المنبهات وبجهاز
للوقاية من التنبية المفرط، نشأت منطقة خاصة أخذت تعمل
كوسيط بين الهو وبين العالم الخارجى وقد أطلق على هذا الجزء
من حياتنا العقلية إسم الأنا[٢]».

---

(١) معالم التحليل النفسى ص٥٠ . ٥١ لسيجمند فرويد.

(٢) المرجع السابق (معالم التحليل النفسى ص ٤٦) لسيجمند فرويد.

يشير فرويد فى هذا النص إلى تحديد مفهوم الانا، فيذكر أنه بتأثير العالم الخارجي المحيط بنا فى الجزء الخارجى من «الهو» عن طريق جهاز الحس والإدراك الحسى أو الشعور نما هذا الجزء من الهو نمواً خاصاً، وأكتسب خصائص جديدة فأصبح يقوم بالربط بين الهو وبين الواقع الخارجى.

وهذا الجزء هو ما أطلق عليه فرويد إسم الأنا، وهو تلك القوة التى تبعث فى كل منا الشعور بهويته وشخصيته، لأن حقيقة الآنا تتكون فى الأصل من الإحساسات البدنية، فإن هذه الحقيقة الحسية تتسلل إلى الشعور مباشرة، أما العمليات العقلية المعقدة وهى جزء من حقيقة الآنا كذلك - فقد لا تكون شعورية ويمكن أن تبقى فى اللاشعورية وعندئذ لا تنفذ إلى الشعور إلا بعد بذل الجهد والمشقة لذلك وقد تكون أحياناً فيما قبل الشعور، و إذ ذاك يسهل نفاذها إلى الشعور أكثر من العمليات العقلية الأولى.

وعلى ذلك فـ«الأنا» قد لا يكون شعورياً كله بل قد يبقى بعض حقيقته فى اللاشعور على نحو ما ذكرنا الآن.

الخصائص الرئيسية "للأنا":

يتناول فرويد خصائص الانا التى تميزه عن غيره من أجزاء الجهاز النفسي و يذكرها على النحو الآتى:

(١) يتولى الأنا الإشراف على الحركة الإرادية للشخص.

(٢) كما يقوم الانا بمهمة حفظ الذات.

أما كيف يقوم بهذه المهمة؟ فهو يعمل على تخزين الخبر الناتجة عن الأحداث الخارجية فى الذاكرة، كما يعمل على تجن المنبهات المفرطة، كالحرارة الشديدة و البرودة الشديدة عن طريق الهرب منها أو التكيف مع المنبهات المعتدلة كأن يدخل الشخص غرفة معتدلة الحرارة فإنه لا يلبث بعد فترة قصيرة من الزمن أن يتكيف معها ويعتاد عليها ويصبح غير شاعر بها وبذلك يتجنب المؤثرات المفرطة.

(٣) يقوم «الأنا» الناقد «للهو» والقابض على زمام الرغبات المنبعثة منه فيسمح بإشباع ما يشاء منها ويكبت ما يرى ضرورة كبته منها، وعملية الكبت هذه ينتج عنها كف «الهو» عن القيام بما لا يقره «الأنا» ومقاومة الرغبات والدوافع التى تريد أن تنطلق إلى الإشباع مجافية بذلك الواقع الخارجى وما ينتظمه من ضوابط خلقية ودينية وإجتماعية ...الخ.

ويمثل «الأنا» فى حياتنا العقل والحكمة بخلاف «الهو» الذى ينطوى على الإنفعالات والطاقات التى لا تخضع لمنطق ولا لحكمة ولا لأخلاق.

(٤) «الأنا» يطلب اللذة ويتجنب الألم ويحدث الإحساس بالألم كلما زادت التوترات الناتجة عن المنبهات الموجودة به أو الوافدة عليه من الخارج كما تحدث اللذة كلما إنخفضت هذه التوترات، وعند توقع الأنا لزيادة الإحساس بالألم فإنه يعلن إشارة القلق «وتسمى هذه الحالة بحالة الخطر ويحدث هذا التوقع سواء كان التهديد بزيادة الألم قادماً إليه من الخارج أو نابعاً من الداخل.

*** الجزء الثالث من أجزاء الجهاز النفسى "الأنا الأعلى"**

وخلال نمو الأنا ينفصل منه جزء نحو السمو الإنسانى وهذا الجـزء هو مـايسـمـى بالأنا الأعلى وهو شـبـيـه بذلك الجـزء الذى ينفصل عن الهو ويسمى بـ «اللاشعور» المكبوت ومن وظائف «الأنا الأعلى» المهـمـة: أن يراقب العـلاقـة بين الأنا والهـو، وأن يقـوم بحـراسـة الأنا وتحـذيره من الخطر الذى يدركه عند خنوعـه للهـو وإستجابته لما لاينبغى من الرغبات الصادرة عنه، ثم إن الأنا يقوم بالتـوفـيق بين الأنا الأعلى والهـو والواقـع الخـارجى حـتى يحـفظ التوازن للحياة النفسية.

وإذا كان الكبت للدوافع غير المرغوب فيها هو من خصائص الأنا فـإن ذلك لا يتم فى غـيـبـة الأنا الأعلى وإنما يكون تحت إشرافه وبإملائه.

ويتكون الأنا - كمـا يذكـر فرويد فى كتـابه مـعـالم التـحليل النفسى - من الأثر الذى تحـدثه الحـيـاة الطويله التى يحـيـاها الطفل مع والديه مستقبلاً توجيهاتهما من أوامر وزواجر وتعاليم تتطبع فى نفسه إنطباعاً ولا يستغنى عن ذلك مـاينقله الوالدان من تقاليد خاصة بالأسرة والأمة والسلالة وكذلك مقتضيات الوسط الإجتماعى الذى يمثله الوالدان والقيم الأخلاقية والمبادئ الدينيه التى يعتنقانها ويؤمنان بها.

ولا يقتصر الأمر على تأثر الطفل بتربية الأسرة وتوجيهاتها على هذا النحو وإنما تتجاوزه إلى تأثره بمن يخلف الوالدين من الأشخاص الذين لهم دور فعال فى حياته التربويه كالمعلم والمربى وسائر الشخصيات الإجتماعية المحبوبة والمثل العليا التى يقتدي

بها الشخص فى مراحل حياته اللاحقة، وإنعكاس هذه التوجيـ
والتعاليم والمبادئ والقيم على حياة الطفل النفسية والإجتماعية
هذه الجهات المختلفه يقوم الأنا بتقمص شخصية الوالدين و
يشبههما من الشخصيات ذات النفوذ والتأثير على حياته وبذ
تتحول سلطة هؤلاء الخارجية عليه إلى سلطة نفسية داخلية فى
نفس الطفل تأخذ فى مراقبته وتصدر إليه الأوامر وتهدده بالعقاب
وتنقده وهذه القوة هى مايطلق عليه فرويد «الأنا الأعلى» أو «الأنا
المثالى» وهو مايعرف عادة بالضمير.

ويقارن فرويد بين الأنا الأعلى وكل من الهو والأنا فيذكر أن
الأنا الأعلى يشترك مع الهو فى خاصية أن كلاً منهما يمثل سلطة
الماضى» (فالهو يمثل سلطة الوراثة، والأنا الأعلى يمثل فى الأصل
السلطة التى خلقها الناس فى الفرد)،، أما الأنا فهو على الأخص
مقيد بخبرة الفرد الخاصة أى بالإحداث العرضية والعادية»[١].

هذه إذن هى أقسام الجهاز النفسى:

وقبل الإنتقال من هذا المبحث نود أن ننبه هنا إلى أن فرويد
كان يعبر فى أول الأمر عن هذه الأقسام تعبيراً طبوغرافياً أى
مكانياً.

فقد كان يقسم المراكز التى تشتمل على العمليات النفسية
المختلفة إلى ثلاثة أقسام على النحو الآتى: اللاشعور والشعور
وماقبل الشعور، وكان يعنى بالا شعور ذلك القسم من الجهاز

---

(١) معالم التحليل النفسى لسيجمند فرويد بتصرف صـ ٤٨ وإنظر (الأنا والهو)
لنفس المؤلف.

النفسى الذى يحوى جميع العمليات النفسية اللاشعورية وهذا ماكان يقصد به «الهو».

وكان يعنى بالشعور ذلك القسم من الجهاز النفسى الذى يحوى جميع العمليات النفسية الشعورية وهذا ماكان يسميه «الأنا».

أما قبل الشعور فقد كان يريد به ذلك القسم من الجهاز النفسى الذى يتوسط بين القسمين السابقين.

والأمر الذى إنتهى إليه فرويد إنه إقتصر على تقسيم الجهاز النفسى إلى الأقسام الثلاثة التى فصلنا القول فيها فى هذا المبحث أعنى: «الهو والأنا والأنا الأعلى».

وهناك مسألة أخرى جديرة بالتنويه لأنها على درجة كبيرة : هى مسألة الكبت. الذى قال عنه فرويد: إنه حجر الأساس فى بناء التحليل النفسى وأهم جزء فيه.

وإذا كان يراد بالكتب انه قمع الرغبات المرفوضه أو النزعات المرغوب عنها من الظهور فى الشعور؛ فإن فرويد يرى: أن هذا الكبت إنما ينشأ عن الصراع بين رغبتين متضادتين.

إحداهما بطبيعة الحال قادمة من اللاشعور أو من الهو والأخرى من أسلحة «الأنا» أو الشعور وهذا الصراع - كما يرى فرويد - نوعان:

نوع منهما ينتهى بحكم العقل لصالح إحدى الرغبتين والتخلى عن الأخرى ويحدث هذا النوع من الصراع فى الشعور. ومادام أمر إلى حكم النفس أو العقل فلا ضرر فيه. والنوع الآخر تلجأ فيه النفس إلى صد إحدى الرغبتين عن إقتحام الشعور

وكبتها دون أن تصدر حكماً أو تعمل فكراً فى ذلك.

وينتج عن ذلك بقاء الرغبة المكبوتة فى اللاشعور فتستمد حياة جديدة شاذة ولكنها تنحصر دائماً لأن تشق طريقها الظهور أو الإنطلاق وقد لاتجد مخرجاً مع أنها بكامل طاقتها وحيويتها فتظهر فى بعض الأعراض الأمراض النفسية أو تلجأ إلى التحايل والدهاء عن طرق النقل والإبدال.

ويقصد فرويد بالنقل والإبدال: [تحول بعض الإنفعالات عن المعانى أو الموضوعات التى كانت متصلة بها فى الأصل إلى معان وموضوعات أخرى توصف عادة بأنها بديلة لأنها حلت محل المعانى الأصلية، والنقل: عمليه سيكلوچية تلجأ إليها الطاقة النفسية لتتجنب ماتجده عادة من مقاومة وكبت، فتستطيع بذلك أن تعبر عن نفسها وأن تنفذ إلى الشعور فإذا لاقت بعض المعانى مقاومة مستمرة تمنعها من الظهور فى الشعور لجأت الطاقة النفسية المتصلة بهذه المعانى إلى النقل أى أنها تلجأ إلى الإتصال بمعان أخرى بديلة تكون عادة رموزاً للمعانى الأصلية، ولما كانت هذه الرموز فى العادة مبهمة غير صحيحة فهى لاتجد مقاومة تذكر وبذلك تستطيع الطاقة النفسية النفاذ إلى الشعور][1].

---

(١) الأنا الهو» لفرويد ترجمة محمد عثمان نجاتى هامش صد ٣٤.

"مناقشة نظرية التحليل النفسي"

وبعد عرضنا لأبرز عناصر النظرية وأهم مكوناتها نود الآن أن نقوم بمناقشة هذه العناصر والمكونات من رؤية ذات شقين: شق هو ملاحظات علمية عامة نستمدها من أقوال النقاد الذين وجهوا سهامهم إلى النظرية والمذهب.

والشق الآخر من الرؤية يصدر عن النظر الإسلامي وقد يستمد بعضه من ملاحظات بعض المفكرين المسلمين.

ولن يقتصر دوري – إن شاء الله – على مجرد التجميع لهذه الأقوال أو التنسيق بينها وبيان مراميها وإنما سأحاول الإدلاء بدلو في المسألة والعمل على تحديد رؤيتي الخاصة ماوسعني ذلك – إن شاء الله – وإليكم هذا الجانب من البحث المتمثل في المناقشة:

١) يشير كثير من الباحثين – وبخاصة النقاد – في مجال العلوم النفسية إلى أن من إخفاقات فرويد في هذه النظرية أنه وضع الإنسان في جميع مراحل حياته أسيراً لجبرية بغيضة ومنشأ بغضها أنها نشأت من تعويل فرويد على اللاشعور مع إيمانه بأن هذه المنطقة من النفس البشرية هي البركان الذي يغلي بحمم الرغبات المسعورة والغرائز المتحفذة للإلتهام الذي لايقف إلا عند الإشباع.

والمؤسف أن السيطرة والهيمنة في هذه المنطقة من النفس إنما هي للغرائز الجنسية وهذه لاتكف أبداً عن الإلحاح والإنفعال وبذل أقصى الطاقة والجهد والظهور في أشكال وألوان مختلفة من الغرائز والميول حتى التي تهدف إلى غايات جنسية وفرويد يقرر

فى أكثر من موضع من كتبه أن الإنسان يعود فى كل أنشـ
وفى كل ألوان سلوكه منذ ميلاده إلى وفاته إلى كلمة اللاشـ
ومايحتويه من الميول والغرائز، بل إنه ليجزم أن الغرائز الجنسـ
على وجه الخصوص هى مصدر التوجية والتحكم لجميع ألوا
السلوك والنشاط الإنسانى وأن هذه الغرائز مهما وجهت بهذ
المقاومة وغيرها فإنها لاتنفك عن محاولة الثورة والإنقلاب وعلى
هؤلاء الحراس لتنفذ إلى مناطق الوعى والشعور مهما كلفها ذلك
ولها حيلها العجيبة التى تستطيع أن تخدع بها الأنا الأعلى - أو
الضمير - وأن تقنع الذات أو الأنا الذات الواعية ببراعتها فلا
يخشى عقاب ذوى السلطان وذووا السلطان هنا.

المترقبون لذات الإنسان من المجتمع والدين والقيم الخلقية
والعادات والتقاليد... الخ.

لاينجو الإنسان إذن من قبضة غرائزه الجنسية وطاقتها
الشهوانية فى كل نمط من أنماط حياته، وفى كل توجه يسير فيه
منذ ميلاده إلى يوم وفاته، فأى جبرية هذه التى تقوم على هذه
النزعات المادية المسعورة، وأى جبرية تلك التى تُمنى بهذا التلوث
ولا تتغيى مهما غيرت جلدها إلا إرضاء الجنس المتحكم الشره.

وهكذا يصبح الإنسان طبقاً لهذه الجبرية أسيراً لشهواته،
وعبداً لغرائزه الجنسية التى لاترحمه، واسم الليبيدو الذى يطلقه
فرويد على الجنس والطاقه الشهوانية يجعله حاكماً على الإنسان
حتى فى مرحلة طفولته، فيطبع ميول الطفل بالطابع الجنسى حتى
تنتهى به فى مرحلة الطفولة المبكرة إلى تكوين عقدة أو ديب عند
الطفل الذكر حين يتحول حبه لأمه إلى ميل جنسى، ومن ثم تتحول
مشاعره نحو أبيه الذى يحول بينه وبين أمه إلى مشاعر هى مزيـ

من الكراهية والحب. ولا يعجب المرء من هذا المزيج، فكل عاطفة نبيلة في رأى فرويد إنما هى قناع يخفى وراءه فى اللاشعور عاطفة خسيسة.

وهذا الأمر مضطرد كل الاضطراد بحيث لا توجد فى الإنسان عاطفة بريئة من هذا التلوث وإذا كان هذا هو الشأن فى ميول الطفل الذكر، فإن ميول الطفل الأنثى ليست أحسن خطأً، إذ إن الأمر ينتهى بها أيضاً إلى تكون عقدة ألكترا، (وهى ميل البنت فى مرحلة الطفولة ميلاً جنسياً إلى أبيها) وفى محاولة من اللاشعور للتغلب على هذه العقدة وحلها، لايجد الطفل الذكر بُداً من تقمص شخصية أبيه، ولا تجد البنت مفراً – للسبب نفسه – من تقمص شخصية أمها.

ويمضى فرويد فى تقدير شأن هذا الليبدو ومدى تأثيره حتى على حياة الطفل قبل وصوله إلى سن المراهقة، فضلاً عن حياته بعد المراهقة إلى آخر عمره، حتى ليكاد يجعل منه محصلة لمجموعة من الغرائز الجنسية فحسب.

ولما ووجه فرويد من قبل النقاد والمشتغلين بحياة الانسان النفسية بالنقد الموجع على إيمانه بهذا اللبيدو وأثره المبرم على حياة الإنسان، وكأن مهمة الانسان فى هذه الحياة هى أن يشبع هذا اللبيدو، وأن يستجيب لسعاره المحموم، طفق يُعدل بل يوسع فى مفهوم اللبيدو وأثره، فزعم أن اللبيدو قد يحول عناصره الجنسية إلى عناصر غير جنسية، فيصبح مفهومه شاملاً للحب بمعناه الواسع الذى لايقتصر على الميل الجنسى، ومن ثم يتناول حب الوالدين والإخوة والأصدقاء وسائر ذوى الشأن والمكانة من الناس، كما يتناول كل أنواع الإنتماء والطموح والتطلع.

وهـذا التوسـع فى مـعنى اللبـيدو كان نتيجة لعنصر أ
فرويد إليه وسماه - الإعلاء - حتى يدفع فرويد عن نفسه م
إليـه من الإنتـقـادات، وهيـهـات أن ينجـو فرويد مـن سـهـام الذ
وطعونهم، لأنـه ماكاد يضيف هذا البعد إلى معنى اللبيدو ح
عـاد يقـرر أن الأصـل فى كل هذه الألوان من الحـب والطمـو
والإنتماء وسائر هذه العلاقات هو الجنس، مهما بدا الإنسان فى
كل هذه العـلاقـات برئ المظهـر، وكـأنهـا لعنة تلاحـقـه أينمـا حل
وكيفما اتجه.

ولا ينفك الانسان إذن عن سلطان الغرائز وسطوة الجنس
بحيث يصبح اختياره وارادته لتطوع أو تطهر أو مباشرة فعل من
الأفعال النظيفة من هذا التلوث أمراً عديم القيمة فى الحقيقة،
وهذه الجبرية الغريزة - إن صح هذا التعبير - تقود الإنسان
حتماً إلى إباحية جنسية يروى الإنسان بها ظمأ الشهوات
المتمردة على كل المعايير والضوابط التى تتعارض تعارضاً قطعياً
مع مقتضيات الصحة النفسية التى تقتضى فى أول ماتقتضية
ضبط الحياة الغريزية وتنظيم الرغبات الجنسية ومقاومة طغيان
الشبق فى الإنسان حتى لايطغى الجانب المادى فيه على الجانب
الروحى الذى لايعترف به فرويد.

فقد كان يؤمن بأن غرائز الإنسان إنما هى امتداد لغرائز
بنى جنسه من الحيوانات الأخرى وإن كانت أقل منه درجة فى

سلم الرقى، الأمر الذى يجعل بينه وبين أسلافه من أنواع الحيوان تشابهاً كبيراً فى الحياة النفسية.

وكلما أُطلق العِنان لغرائز الإنسان ورغباته الجنسية واندفع ورائها فى هذه الإباحية مطرحاً كل القيود والضوابط، كلما أصيبت هذه الغرائز بالتفتح والشره وازدادت سُعاراً وأواراً وفقد الإنسان كل مقومات التوازن النفسى والإنسجام الإجتماعى مع بنى جلدته وإخوانه من أبناء مجتمعه وبيئته، وأقترب أكثر وأكثر من طبيعته الحيوانية.

ثم إن مردود ذلك كله لن يكون فى الأعم الأغلب إلا ضعف حيوى وبرود جنسى فى مرحلة الكهولة المبكرة، وقد يكون ذلك فى مرحلة الشباب ذاتها، وقبل ذلك وبعده المسخ للهوية الإنسانية القائمة على نزعات السمو النفسى، والتطهر الروحى، والتطلع للمثل العليا، التطوع بمحض الإرادة والاختيار بكل ماهو خير وجميل وطيب، يعود على الإنسان ذاته أو على من يشاركونه الحياة من أقرانه وأبناء مجتمعه وأمته.

وإذ يجعل فرويد من الإنسان مجموعة من الغرائز على نحو مابينا تقود سلوكه فى الحياة مبدأ وغاية، فإنه يريد أن يرسخ فى الأذهان أن الإنسان ماهو إلا ذلك الكائن المادى الذى يرتبط وجوده وكيانه بهذا الكوكب الأرضى باتراً كل صلة له بعالم الغيب أو بما وراء هذا العالم المادى، لا ينزع إلى دين ولايعترف بإله خالق، ولا يلتزم بأية مسئولية دينية، أو خلقية، ولايقر بحياة وراء

هذه الحياة يواجه فيها بالحساب والجزاء على ماقدم فى حد الدنيا.

ولاشك أن فرويد فى رؤيته هذه للإنسان ككائن ماد محكوم بغرائزه ورغباته المادية التى لاهم له إلا اشباعه يعد من تلاميذ - دارون - تخرج فى مدرسته واستل نظريته من نظرية النشوء والارتقاء التى تجعل الإنسان سليلاً للنوع الحيوانى - بحيث لا اختلاف بينه وبين أبناء نوعه هذا إلا فى الدرجة فقط، وهو وإن كان على قمة الهرم الحيوانى إلا أنه يفلت من سطوة القوانين الطبيعية والمادية حتى فى عقله وفكره وعامة جهازه الفسى.

وليس فرويد هو الإفراز الوحيد للنظرية الداروينية فقد كانت النظرية الماركسية وغيرها من النظريات المادية من افرازات الداروينية كذلك.

فكل نظرية ترى لإنسان ظاهرة من ظواهر المادة وإن تكن أرقى ظواهرها وتجعل الإنسان من نبت هذا العالم الأرضى وإحدى ثماره وإن تكن أطيبها فهى أنعكاس لنظرية النشوء والإرتقاء الداروينية.

وعلى هذا فإن فرويد فى نظريته لتحليل النفس البشرية كان تلميذاً أميناً لداروين.

ونظرية فرويد التى تجعل الإنسان عبداً لغرائزه وشهواته الجنسية متنكراً لكل القيم المعنوية والمثل العليا، معادياً للمجتمع والتقاليد والأخلاق والدين.

تجعلنى أذهب مع كثير من المعنيين بمناقشة هذه النظرية إلى أن فرويد متأثر فيما قرره حول هذه النظرية.

بيهوديته التى لم تصبح محل خلاف بين غالبية الباحثين فى سيرته الذاتية.

فهو يهودى من أبوين يهوديين، وكثيراً ما أكد عدد كبير من الباحثين أنه قدم هذه النظرية خدمة للمسألة اليهودية وتقوم هذه المسألة على أن اليهود فى أى بقعة من الأرض أقاموا بها قد كانوا عناصر منبوذة أقليات مكروهة ومضطهدة ويكاد يجمع الباحثون على أن أهم أسباب اضطهادهم وامتهانهم فى كل دولة من دول العالم التى استوطنوها كانت تنحصر غالباً فى تدبيرهم للمكايد والمؤمرات ضد هذه الشعوب التى عايشوها وحقدهم على هذه الأمم ونزعة التعالى والسيادة التى سيطرت على نفوسهم انطلاقاً من عقيدة - بل عقدة - شعب الله المختار، إلى غير ذلك من أنانيتهم البالغة حد السرف وتكالبهم على المال وجمعه بوسائل مشروعة أو غير مشروعة.

وقبل ذلك وبعده تخطيطهم للسيطرة على العالم وامتلاك ناصية الشعوب تحقيقاً لحلم مملكة إسرائيل الكبرى.

ترسب عند فرويد منذ صباه كل هذه المعنى وغيرها مما أثاره اليهود أو أثير حولهم واختزنت فى اللاشعور عنده طبقاً لمنهجه ثم انعكست فى شعوره وعقله تلك العناصر التى أسس منها هذه النظرية ليقنع عامة البشر بأنهم يشاركون اليهود فى كل

خسة وكل شبهة ألصقوها بهم فجميع الناس ماديون كالي
يلهثون منذ طفولتهم إلى آخر أعمارهم وراء تحقيق أهدا
المادية واشباع رغباتهم الجنسية، بل جميع الناس عبيد لغرائز
الجنسية التى تدفعهم بقوة إلى هذه الإباحية الحيوانية غير عابد
بقيم خلقية ولا بمبادئ خالدة

ولكل هذا اعتبر اليهود نظرية فرويد فى التحليل النفسى
نصراً كبيراً وكشفاً عظيماً فى مجال العلم فى خدمة النفس
البشرية تحليلاً لأدق عناصرها وسبراً لأغوار دخائلها، وعلاجاً
لعللها وأمراضها.

ومن ثم فتحوا لها أبواب الجامعات ليدرسها طلاب العلم
وروجوا لها فى كل أروقة العلم وأجهزة الإعلام وشتى المنتديات
وجعلوا من فرويد واحداً من أعظم شخصيات هذا القرن.

ونود أن نركز هنا على نقطة نوجز الكلام فيها قدر المستطاع
وهى أن مسألة كون هذه النظرية - انعكاساً ليهودية فرويد
وماخلفته من انطباعات بشعة عن اليهود فى عقله الباطن - أو
اللاشعور - كما وضحناه فى السطور السابقة - مجرد فرض
يفتقر إلى الإثبات يعد هذا كلاما غير دقيق، وبخاصة إذا وقفنا
على هذه الحقائق المؤكدة فيما يلى.

١) يقول فرويد عن نفسه:

«ولدت فى ٦ مايو ١٨٥٦م فى مدينة «فريبورج» بمقاطعة
«مورافيا» بجمهورية تشيكوسلوفاكيا الحالية وقد كان والداى
يهوديين، وظللت يهودياً أنا نفسى».

٢) وتقول «شويزى» وهى محللة نفسية من خاصة فرويد وذات معرفة به وصلة وثيقة:

«إن إلحاد فرويد لم يكن إلا إلحاداً زائفاً، لأنه تركه بعد ذلك متشبثاً باليهودية الصهيونية، وفياً لها، مثابراً فى طريقها، منفذاً لمخططاتها».

٣) ونقل عن فرويد - جونز مؤرخ سيرته أنه قال ذات مرة: «إنه يهودى وليس نمساوياً أو ألمانياً».

٤) وتساءل «ماكس جراف» أمامه ذات مرة، عما إذا كان من الخير أن يوجه اليهود أبناءهم لاعتناق المسيحية إذا اقتضى الأمر ذلك، فإذا بفرويد يعترض بشدة قائلاً:

«إذا لم تنشئ طفلك على أنه يهودي، فسوف تحرمه مصدر طاقة لايمكن أن يُعوض بشئ آخر إن عليه وهو يهودى أن يكافح، ومن واجبك أن تنمى فى نفسه كل الطاقة اللازمة لذلك الكفاح فلا تحرمه من هذه الميزة .

٥) ويؤكد بعض الباحثين أن فرويد كان صهيونياً وصديقاً لهرتزل، مؤسسى الصهيونية الحديثة. وأنه كان عضواً فى بعض المنظمات الصهيونية العامله .

فمن الحقائق المعروفه أنه انضم إلى جمعية «بناى برث الصهيونية» أى جمعية أبناء العهد وكان انضمامه إليها سنه ١٨٩٥م وهو فى التاسعة والثلاثين من عمره.

وهذه الجمعية لاتقبل فى أعضائها غير اليهود وقد صـ
رئيس وفد هذه الجمعية الأمريكى الجنسية، فى المؤتمر الصهيو
الأول الذى عقد بمدينة «بال فى «سويسرا عام ١٨٩٧ م بقوله:

علينا أن ننشر روح الثورة بين العمال، وهم الذين سندفع
بهم إلى خطوط دفاع العدو، موقنين بأنه لا نهاية لرغباتهم، ونحن
بأمس الحاجة إلى تذمرهم، لأنه السبيل إلى تخريب المدينة
المسيحية، والوصول سريعاً إلى الفوضى فيها- ولسوف يحين
الوقت سريعاً الذى يطلب فيه المسيحيون أنفسهم إلى اليهود أن
يتسلموا السلطة».

٦) وحين بلغ فرويد من العمر سبعين سنة أقامت له جمعية
بناى برث «الصهيونية حفلاً لتكريمه بهذه المناسبة ولم يحضر
فرويد هذا الحفل، لكن أناب عنه طبيبه الخاص البروفسور «لدفيج
براون» الذى ألقى كلمة فرويد فيه، وقد جاء فى كلمته مايلى:

« ... إن كونكم يهوداً لأمر يوافقنى كل الموافقة لأنى أنا
نفسى يهودى، فقد بدالى دائماً أن انكار هذه الحقيقة ليس أمراً
غير خليق بصاحبه فحسب بل هو عمل فيه حماقة ايجابية، إنه
لتربطنى باليهودية أمور كثيرة، تجعل إغراء اليهودية أمراً لاسبيل
إلى مقاومته.

قوى انفعالية غامضة كثيرة، كلما زادت قوتها تعذر التعبير
عنها فى كلمات، بالإضافة إلى شعور واضح بالذاتية الداخلية..

وهكذا وجَدت نفسى واحداً منكم أقوم بدورى باهتماماتكم الإنسانية والقومية، واكتسبت اصدقاء من بينكم، وحثت الأصدقاء القليلين الذين تبقوا لى على الانضمام إليكم..»[١].

ولابأس إذن بعد هذه الحقائق التاريخية عن يهودية فرويد وصهيونيته وإخلاصه للقضية اليهودية والصهيونية العالمية، لابأس من قبوله الفرض الذى يقول إن نظرية فرويد فى التحليل النفسى، قد كانت انعكاساً لما اختزنه فرويد فى اللاشعور من مشاعر كريهة تجاه مواقف الشعوب والأمم فى شتى دول العالم من اليهود ومعاملاتهم السيئة لهم كما سبق توضيحه.

نظرة الإسلام إلى الإنسان

وإذا تأملنا نظرة الإسلام إلى الإنسان لاحظنا شمولية الرؤية ورحابة الفكرة. فالإسلام لاينظر إلى الإنسان هذه النظرة القاصرة التى أفرزتها مثل نظرية التحليل النفسى. فالإنسان فى الإسلام ليس ذلك الكائن المادى الذى ينطلق من الأرض ولايتجاوز طموحه حدود هذا العالم المادى.

ولاهو هذا الكائن الحيوانى الذى تتحور حياته كلها حول ارضاء مطامعه الجسديه واشباع غرائزه المادية، أو تتحكم فيه شهواته الجنسية، فكأنه ولد لذلك ثم إنه يموت من أجله وفى سبيله.

---

(١) انظر «كواشف زيوف» تأليف عبدالرحمن حبنكه من ص ٢١٠ – ٢١٢.

نعم لايجرد الاسلام الإنسان من العنصر الجسدى ب
مايحتويه من رغبات ونزوات وبكل مايشتمل عليه من غر
ونزعات فطرية ومكتسبة، جنسية وغير جنسية، وهذا العنصر ه
القاسم المشترك بينه وبين سائر أنواع الحيوان على اختلاف
أشكالها وأحجامها، وهذا العنصر هو الذى يربط الإنسان بحياته
الأرضية وبعالمه المادى بكل مقتضياته مما يوفر للإنسان عناصر
حياته وبقاء نوعه داخل حدود هذا الكوكب الذى يعيش فيه.

وحتى تتجاوز هوية الإنسان هذا العنصر الحيوانى، فقد
ميزه الله - طبقاً لنظرة الاسلام إليه أيضاً - بالعنصر الروحى
بما يحتويه من الجانب الوجدانى والجانب العقلى، ولابد لتحقق
كيان الإنسان وإكتمال هويته ان يتحقق التوازن بين مقتضيات
هذين العنصرين بالتساوى، حتى لايطغى أحدهما على الآخر،
فيصبح الإنسان فرويدياً حين يستسلم لمطالب الجسد ورغباته
ويجرى وراء شهواته وغرائزه المسعورة، فلا يتجاوز مصاف
الحيوانات لأنه ألغى كل منافذ النور التى تزيل الظلمة عن نفسه
وتفسح المجال للمعانى والمشاعر الروحية السامية.

وما أصدق ماتصوره آيات سورة الأعراف من ذلك فى قوله
تعالى: ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ
مِنَ الْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ ﴾ إلى قوله
تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا
وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ
أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾(١) ولا يطلب الإسلام من الإنسان أن يتخلى

---

(١) سورة الأعراف الآيات ١٧٥ إلى ١٧٩.

عن كل رغباته وشهواته وسائر مطالب جسده وأن يقسو على نفسه بكل وسائل التعذيب والتأديب باسم الرياضة أو العبادة حتى ينال الدرجة القصوى من الشفافية والتسامى والترفع، فإن الإسلام لايطلب من الإنسان أن يكون ملكاً، ولذلك جاءت كل أحكامه وتشريعاته لحفظ التوازن فى الإنسان، ولن يكون هذا التوازن إلا بالمعادلة والتسوية بين مطالب جسده وروحه معاً حتى تتحقق فاعليته فى عمارة الكون وتوجيه دفة الحياة. وهى المهمة التى أرادها الله منه فى هذا العالم.

فلم يكن الإسلام ليتجاهل أى الجانبين الذين تركب منهما كيان الإنسان ووجوده، ولم يكن الإسلام ليتجاهل جانبه الجسدى من الشهوت والرغبات المادية على اختلافها، وماكان له أن يتجاهل ما انطوى عليه جانبه الروحى من معانى حب الخير والتطهر والسمو، أو معانى التضحية بالنفس والنفيس بمحض إرادته وإختياره دون قسر أو إلزام له من خارج ذاته.

ومن هنا كانت هذه هى صورة الإنسان الإسلامى إن صح هذا التعبير فيما رسمته آيات سورة آل عمران والكهف وهى الصورة التى يعترف الإسلام بكل مكونات الإنسان الجسدية والروحية، فيقر بغرائزه وإن لم يحصرها فى الجنسية، ثم يقر بطاقاته الروحية وبما يجب من التوازن بينهما، حتى يصبح الإنسان محل رضا وقبول من دينه وربه، ويظفر بالسعادة فى الدنيا والآخرة. وهاكم مايقوله الله تعالى فى ذلك: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ

الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآب
إلى قوله تعالى: ﴿ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِ
بِالأَسْحَارِ ﴾(١).

ويقول الله تعالى أيضاً: ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْ
وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلاً ﴾ (٢).

فها نحن نرى أن الإسلام لم يتجاهل فيما عرضناه فى آيات القرآن الكريم غرائز الإنسان الفطرية ولم يحصرها فى الغريزة الجنسية التى أشار إليها فى حب النساء كما تصور فرويد فى نظريته، بل أشار القرآن إلى غريزة العصبية للأبناء، وإلى غريزة الملكيه بمختلف أنواعها، ثم أشار القرآن كما رأينا إلى مصادر الطاقة الروحية عند الإنسان المتمثلة فى حب الخالق وفضل المنعم عليه، وغير ذلك مما اشرنا إليه من قبل.

ولم يقبل الإسلام من الإنسان ان يكون عبداً لشهواته ورغباته الجسدية كما يتصور فرويد ولهذا لم يقف الإسلام بالنفس الإنسانية عند الحد الذى وقف عنده فرويد، وسنرى ذلك عند تصويرنا لرؤية الإسلام فيما نتعقبه من آراء فرويد فى نظريته هذه إبان هذه المناقشة.

---

(١) سورة آل عمران آية ١٤إلى ١٧.

(٢) سورة الكهف آية ٤٦.

(٢) الكبت

لاشك أن قضية - الكبت - التى اعتبرها فرويد من أهم عناصر النظرية إن لم تكن أهمها - كما ذكرنا ذلك عنه سابقاً - قد جرّت على فرويد ألواناً مختلفة من النقد والاعتراض بحيث أصبحت إحدى نقاط الضعف الواضحة فى نظرية التحليل النفسى.

ويُنظر إلى الكبت على أنه نوع من القهر للنفس الإنسانية حين يقوم الأنا الأعلى أو الضمير بقمع الرغبات الدفينة فى اللاشعور حينما تريد أن تثب إلى الوعى الإنسانى وإلى منطقة الشعور والإحساس فتدفع الإنسان إلى اشباعها بأى ثمن وإرضائها بكل وسيلة مشروعة وغير مشروعة وحينئذ تتعرض الذات الواعية للخلل والسقوط حيث لم تقدر على على الموائمة بين هذه الرغبات الكريهة أو الملوثة بالطابع الجنسى وبين الواقع الخارج، ومن ثم يصبح الإنسان عرضة لسخط ذوى السلطان المتحفذين لقهره ومحاسبته، وذوو السلطان هنا يقصد بهم: المجتمع، والأسرة، والتقاليد، والعرف، والدين، والأخلاق... الخ وإذن فإن قيمة الكبت تكمن فى كونه هدفاً لصيانة ذات الإنسان من سخط المتربصين به فى الواقع الخارجى على هذا النحو، وإذا كان للدافع الجنسى الاعتبار الأساسى، والأهمية القصوى فى هذه النظرية من حيث إنه مصدر جميع أنواع النشاط الحيوى للإنسان على نحو ماتقدم شرحه بحيث لايستطيع الإنسان التنصل منه، ومن ثم يجب منح الفرد كل الحرية فى الاستجابة

للدافع الجنسى مهما حاول فرويد تأويله أو تفسير الط
الشهوانية التى تصدر عنه والتوسع فى أبعادها بحيث تشمل
جوانب الحياة الإنسانية - كما سبق توضيحه -.

إذا كان ذلك كذلك - كما يقال - فإن المرء يتساءل ما الذى
يحدث عندما تقوم الذات الواعية أو الأنا العليا (الضمير) بهذا
الكبت للرغبات والشهوات المرفوضة والمؤذية على نحو ماوضحنا؟
والإجابة عن هذا التساؤل:

أن هذا الكبت يتعارض - طبقاً لنظرية التحليل النفسى -
مع مقتضيات الصحة النفسية للذات الإنسانية وبالتالى يعرض
الكبت الذات لمختلف الأمراض النفسية، لأن الغرائز المكبوتة
بكل ما تمتلكه من قدرة على التلون، التحايل للخروج من أزمتها
فى اللاشعور إن لم تستطع الفكاك من هذا الأسر والخروج إلى
منطقة الوعى والشعور والظهور بالتالى فى السلوك والأفعال
الخارجية ربما وجدت لها مخرجاً فى الأحلام.

والأحلام نوع من التنفيس عن الرغبات المكبوتة، فإن لم يكن
لها مخرج لافى الواقع ولافى الأحلام فإن مآلها إلى مختلف
الأمراض النفسية كالعُصاب والهستيريا وما إليهما وهى أمراض
تفتك بالإنسان وتهز كيانه وتشل حركته فكبت النوازع والدوافع
غير المرغوب فيها يؤدى إلى هذه النتيجة السلبية طبقاً لهذه
النظرية.

الجدير بالتنبيه هنا - أن الكبت ضرورة سيكولوچية تتم بلا
اختيار ولا إرادة من الإنسان حيث يقوم الأنا الأعلى أو الضمير

بإقناع الذات واجبارها على الامتناع عن القيام ببعض الأفعال التى لو قامت بها لعرضتها لغضب الحراس المترقبين لها كالأب والمجتمع والدين وما إليها هذا على الرغم من إحساس الذات بأنها تمتنع عن الأفعال بإرادتها اختيارها الواقع غير ذلك.

إنما يحدث فى اللاشعور عملية مغالطة مركبة يقنع الفرد بعدها نفسه بأنه هو الذى امتنع بإختياره عن هذا العمل، وهى حيلة يلجأ إليها الأنا الأعلى حتى يضمن أن تظل الذات مطيعة له وأن يظل إحساس المرء بحريته ولو من حيث الظاهر قائماً وأن له ضميراً خلقياً هو الذى يوجهه.

وسواء تمت عملية الكبت النفسى بواسطة الضمير الخُلقى وهو مجرد ناصح بالخير أو كان بواسطة الضمير الإجبارى الذى جعله فرويد مصدراً لقهر النفس، واجبار الذات على الكف والامتناع عن النزعات التى تجر عليها الأذى والمتاعب، أقول سواء تم الكبت بهذا أو بذاك فإنه بلا أدنى شك عامل مباشر وسبب قوى فى ارتماء النفس البشرية فى جمئة الأمراض المهلكة كما سبق أن أشرنا إلى ذلك فجميع الأمراض النفسية كالعصاب الاكتئاب والهستيريا وغيرها ماهى إلا نتيجة لعملية الكبت الذى لابد من حدوثه فهو عملية اجبارية مفروضة على الإنسان من قبل أعدائه المتربصين به فى البيئة التى تحيط به، وليس عليه إلا أن يخضع ويخنع ويُضحى نهباً للأمراض التى تنغص عليه حياته ولايهنأ معها بعيش ولايستقر معها بقرار.

فإما أن ينجو الإنسن من سخط أعدائه وتسفيههم له فيـ
فى مضاعفات الكبت النفسية وأخطاره التى تنجم عنه.

وإما أن ينجو من الكبت - على فرض أنه يستطيع ذلك وا
ببعض الأساليب الشيطانية والحيل والألعيب الجهنمية سواء شعر
بها الأنسان أو لم يشعر فيقع الإنسان لا محالة نهباً للإباحية
الحيوانية ويصبح فريسة للفوضى الجنسية وهى نهاية لاتقل
مأساوية عن السابقة إذ تشوش على الإنسان هدفه من حياته،
وتشوه رسالته التى أنيطت به ككائن متميز عن غيره من الكائنات
الأخرى، تلك الرسالة التى كانت سبباً فى تكريم الإنسان
واختصاصه بكثير من المواهب والقدرات حتى يتمكن من كشف
أسرار الكون وقوانين الطعبية ومن ثم يتسنى له إحداث التغيير
والتطوير فى حركة الحياة وظواهر الطبيعة من حوله حتى يحقق
الرقى والتقدم فى مسيرة العالم على أكمل وجه ممكن.

ولكن الإنسان طبقاً لنظرية فرويد إما مقهور مكبوت وإما
منساق وراء شهواته ورغباته الجنسية بلا قيد ولا حد.

فكيف يقوم بدوره فى الحياة ويتبوء مكانته فيها؟!.

والعجيب أنه لما كثر اعتراض النقاد على نظرية الغرائز
واعطاء فرويد لها كل هذه الخطورة فى تأثيرها على حياة الإنسان
وإفضائها إلى عملية الكبت التى أراد لها فرويد أن تعمل على
التوازن النفسى بمقاومة خطر الغرائز.

أقول لما حدث ذلك لجأ فرويد إلى نظرية أخرى علها تحمل
حلاً لهذه الإشكالية وتلك هى نظرية ازدواجية العواطف أو

المشاعر فكل عاطفة من العواطف تنشأ ومعها عاطفة مضادة ملازمة لها لا تنفك عنها أبداً فعاطفته الحب تنشأ ومعها عاطفة الكره، وعاطفة اللذة تصحبها عاطفة الألم بل إن هذا القانون ينسحب أيضاً على الغرائز والقيم الأخلاقية ولما كان من المستحيل عملياً أن تظهر العاطفتان معاً أو الغريزتان المتضادتان والمتجهتان لموضوع واحد فى الشعور فى وقت واحد لاستحالة اجتماع الضددين فإن إحداهما هى التى تظهر فى الشعور بينما تكبت الأخرى المضادة لها فى اللاشعور.

ويعنى ذلك أنه لا توجد ثمَّ عاطفة من العواطف أو قيمة من القيم أو غريزة من الغرائز تتميز بالنظافة أو الطهارة أبداً.

فليس هناك على سبيل المثال حب مجرد نظيف حتى حب الأب لأبنائه أو حب الزوج لزوجته وليس هناك حزن مجرد حتى حزن الإنسان على عزيز فقده وإن كان ولده أو أباه فالتلوث هو اللعنة الأبدية التى حاقت بالعواطف والمشاعر الإنسانية بلا استثناء.

ويعنى ذلك أن الحب الذى يظهر كل من الأب والابن للأخر لايلبث أن ينقلب كرها طالما كان كل من العاطفتين ملازمة للأخرى غاية مافى الأمر أن إحداهما فى بؤرة الشعور الأخرى مختفية فى اللاشعور لا تهدأ عن محاولة الوثوب على الأخرى وكبتها، وحتى لو لم يكن ذلك الوثوب، فإن القدر الخافت المطل من تلك العاطفة الكامنة فى اللاشعور يكفى لتلويث العاطفة السائدة التى أخذت دورها على مسرح الشعور وبناءاً على هذا يمكن القول: إن كلا من الوالد والولد تنطوى نفسه على كراهية الأخر على وجه من

الوجوه وأن حزن الأسرة على عزيز فقدته ليس حزناً خالصاً دخائلها تنطوى بشكل أو بآخر على فرح بفقد هذا العزيز.

فليست العواطف الإنسانية إذن على هذه الدرجة المألوفة من النقاء ولا المشاعر على هذه الدرجة الظاهرة من الصفاء ولا الضمير على هذه الدرجة المعروفة من التجرد.

وهكذا تبدو النفس على هذه الدرجة من القتامة والظلمة بكل عناصرها، فالذات السفلى أو (اللاشعور) عبارة عن وكر لمجموعة من الأفاعى تحيا متحفذة للانطلاق فى غفلةٌ من الحراس لتلتهم فى طريقها كل ماهو جميل وطيب.

وكل من الأنا أو النفس الواعية، أو الأنا العليا أو الضمير جبان، منافق يخشى الاصطدام بالقوى الخارجية ويحسب ألف حساب لكل مصدر من مصادر السلطة فيوقع الذات الإنسانية بسبب مايوقعه بها من الكبت والقهر فى قبضة نفس خربةٍ لايجنى من ورائها إلا القلق والمنغصات.

وليس للإنسان مع هذا المصير النفسى المؤلم فى ضميره أمل ولا رجاء، فهو السلطة العليا للنفس وأوامره وتعاليمه واجبة النفاذ والذات الإنسانية لاتستطيع مخالفتها وإلا كانت عرضة للشر والنقمة وهذا يمكن أن يكون مقبولاً من الناحية الأخلاقية لو كانت المعايير التى يستند إليها هذا الضمير ويستمد منها سلطته موضوعية وثابته لكنها معايير نسبية ومتغيرة. فالتقاليد والقيم والمجتمع حتى الدين الذى يعرفه فرويد كلها أمور متغيرة فما يقبله منها مجتمع فى الغرب مثلاً. يرفضه مجتمع آخر فى الشرق وماتقره بيئة فى الشمال ترده بيئة أخرى فى الجنوب فلا يمك

اعتبار هذا الضمير السيكولوچي الذى يعبر عنه فرويد بالأنا الأعلى ويعوِّل عليه فى توجيه الذات الإنسانية وصيانتها لايمكن اعتباره ضميراً خُلقياً بالمعنى الاصطلاحى فى علم الأخلاق فليس هو ذلك القانون الخلقى الذى يشعر به الانسان فى أعماقه ويسمع رنين صوته فى دخيلة نفسه-بمدحه أو يلومه عندما يَهُم بفعل أو بترك، وتؤسس الحياة الأخلاقية على مدى استجابة الذات الإنسانية لصوت هذا الضمير بمحض إرادتها واختيارها فإن رجحت إرادة الإنسان مشورة هذا الضمير دفعت صاحبه إلى العمل بمشورته ووحيه.

وإن خالفت مشورته دفعت صاحبها إلى مخالفة ضميره وسلك خلاف مانصح به ووجه إليه فالضمير مجرد مرشد وموجه لا آمر ولا قاهر كضمير فرويد. وهو مرشد وموجه إلى كل خير وكل سمو وكل مايحقق السعادة لنفس الإنسان ولبدنه فى كل جوانب حياته وإلا فكيف يقوم الإنسان متطوعاً بعمل من أعمال الخير مهما كلفه ذلك مادياً ومعنوياً ومهما ضحى فى سبيل ذلك من ماله ووقته وراحته وربما براحة من حوله دون أن يكلفه بذلك أحد أو يجبره عليه ودون أن ينتظر من ورائه مردوداً مادياً أو معنوياً. والأمثلة فى هذا المقام أكثر من تحصى أو تحصر ولا تقتصر على الأنبياء الصديقين والمصلحين والعلماء العاملين وإنما تتعداها إلى الكثرة الكاثرة من عامة الناس الذين تميزوا بالسمو النفسى، والطهارة الروحية، والنقاء الخلقى، نتيجة لتربية كريمة أو توجيه دينى صحيح.

وكل مايحقق السعادة لنفس الإنسان ولبدنه فى كل جوا
حياته وإلا فكيف يقوم الإنسان متطوعاً بعمل من أعمال الخي
مهما كلفه ذلك مادياً ومعنوياً ومهما ضحى فى سبيل ذلك من
ماله ووقته وراحته وربما براحة من حوله دون أن يكلفه بذلك أحد
أو يجبره عليه ودون أن ينتظر من ورائه مردوداً مادياً أو معنوياً.
والأمثلة فى هذا المقام أكثر من تحصى أو تحصر ولا تقتصر
على الأنبياء الصديقين والمصلحين والعلماء العاملين وإنما
تتعداها إلى الكثرة الكاثرة من عامة الناس الذين تميزوا بالسمو
النفسى، والطهارة الروحية، والنقاء الخلقى، نتيجة لتربية كريمة
أو توجيه دينى صحيح.

وما أروع أمثله المربين والمعلمين والمؤدبين الذين ذخرت بهم
سجلات التاريخ على مرّ العصور والأزمان فى كل جهة من جهات
الأرض وفى كل ناحية من نواحى العالم.

والضمير الأخلاقى الذى يفرز هذا الخير وهذا السمو
يستمد مقوماته من كل ماهو موضوعى وخالد ومضطرد.

وكيف لا والدين السماوى مرجعه، والفطرة السليمة القويمة
منبعه، والقيم الأخلاقية الثابته التى يتفق عليها جميع العقلاء فى
كل زمان ومكان مصدره ومنْزَعُه.

فما أسوأ الموازنة بين الضمير الخُلقى الذى يتفق عليه
علماء الأخلاق على هذا النحو وبين الضمير النفعى المهتز الذى
ذهب إليه فرريد، سواءٌ كان من ابتكاره هو أو ممن أخذه عن
غيره ممن سبقه بهذه الأفكار والآراء من الفلاسفة والمفكرين.

نظرة الإسلام إلى إشكالية الكبت

- تمهيد فى نظرة الإسلام والمسلمين إلى حقيقة النفس الإنسانية -

لم يكن الإسلام - نصا وروحاً - ليتجاهل وجود النفس الإنسانية فى مقابل الجسم المادى للإنسان، ولم يكن ليتجاهل أن لها طبيعتها الخاصة وأن لها أنواعاً أو أوصافاً متباينة، حتى ينتهى الأمر بمفكرى الإسلام من فلاسفة ومتكلمين إلى وضع نظرية كاملة للنفس مستمدة من إشارات النص الدينى وإيحاءاته.

وقد سبق بنا القول: إن الإسلام لم يتجاهل وجود الجانب الشهوانى والغريزى من النفس الإنسانية وخطورة هذا الجانب المتمثلة فى اندفاع الإنسان وانسياقه وراء مطالب الشهوة ونداء الغريزة وهذه الشهوات وإن تنوعت وتعددت تكاد تنحصر أخطرها وأبعدها أثراً على حياة الإنسان فى شهوتى البطن والجنس.

وهذان النوعان يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطاً عكسياً بحيث إذا أشبع الإنسان أحدهما اشتد جوع الآخر، فكلما اشبع الإنسان شهوة بطنه مثلاً اشتد جوع الغرائز الجنسية وازدادت شراهتها والعكس صحيح والضحية دائماً هى ذات الإنسان بكل ماتحتويه من جوانب الإنسانية والسمو والترفع، وكثيراً ماتؤدى بالإنسان نفسه الشهوانية هذه وتهبط به إلى مستوى الحيوان الأعجم وبخاصة حينما تسُد عليه بشرورها ونزعاتها المادية كل منافذ النور والهداية والمعرفة، وإلى هذا أشار القرآن فى قوله

تعالى:{أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون}(١).

ويكمل القرآن أبعاد هذه الصورة فى قوله تعالى:{أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا (٤٣) أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا}(٢).

والمعايير الإسلامية لا تجابه بالرفض كثيراً ما انتهى إليه فرويد فى نظرته إلى الجهاز النفسى للإنسان. وبخاصة مايتعلق منه بالمنطقة السفلى للنفس التى هى موطن الغرائز والطاقات الشهوانية وسائر الرغبات المادية ومالها من خطر على حياة الإنسان ومصيره.

ولا ريب أن الإسلام يأبى اقرار الكثير كذلك مما افترضه فرويد من الفروض التفصيلية حول النفس الإنسانية.

– أقسام النفس الإنسانية فى رؤية الإسلام –

والقرآن يستخدم لفظ النفس بمعنى الذات الإنسانية المسئولة فى معظم المواضع التى ذكر فيها هذا اللفظ، بيد أنه أشار فى بعض المواضع من آياته الكريمة إلى النفس بالمعنى المقابل للبدن، وحدد لها أوصافاً قد تشير هذه الأوصاف إلى أقسام لتلك النفس أو إلى مجرد صفات لها مع وحدتها وعدم تعددها – قولان للعلماء – وسواء كان هذا أو ذاك فإن النفس الإنسانية توصف فى القرآن بأنها.

---

(١) سورة الجاثية الآية (٢٣).

(٢) سورة الفرقان الآيتان ٤٣، ٤٤.

(أ) أمارة بالسوء واقرا ذلك في قوله تعالى: {وما أبرئ نفسي إنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إلاَّ ما رَحِمَ رَبِّي إنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ}[١].

وقد عرَّف المسلمون (النفس الأمارة بالسوء بأنها: هى التى تميل إلى الطبيعة البدنية وتأمر باللذات والشهوات الحسية وتجذب القلب إلى الجهة السفلية فهى مأوى الشرور، ومنبع الأخلاق الذميمة[٢].

(ب) كما أشار القرآن إلى النفس اللوامة فى قوله تعالى: {لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (١) ولا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ }[٣] وعرفها علماء المسلمين كذلك بأنها: هى التى تنورت بنور القلب قدر ما تنبهت به عن سنة الغفلة، كلما صدرت عنها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية، أخذت تلوم نفسها وتتوب عنها[٤].

(جـ) وفى القرآن أيضاً ذكر للنفس المطمئنة فى قوله تعالى: {يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) ارْجِعِي إلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً}[٥] وقد عرفها العلماء أيضا بأنها: هى التى تم تنورها بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة، وتخلقت بالأخلاق الحميده[٦].

(د) والفلاسفة المسلمون يضيفون إلى هذه الأقسام للنفس الإنسانية أو إن شئنا القول أنهم يضيفون إلى الأوصاف

---

(١) سورة يوسف الآية (٥٣).

(٢) التعريفات للجرجانى ص ٣١٢.

(٣) سورة القيامة الآيتان ١ ـ ٢.

(٤) تعريفات الجرجانى صـ ٣١٢.

(٥) سورة الفجر الآيتان ٢٧، ٢٨.

(٦) المصدر السابق.

والاعتبارات السابقة للنفس الإنسانية قسماً أو وصفاً أو اعد
آخر هو مايسمى بالنفس الناطقة وأحسن ماجاء فى تعريفا
أنها النفس الإنسانية من جهة ادراكها للأمور الكلية ومن ج
قيامها بالأفعال الفكرية، أو هى الجوهر المجرد عن المادة القاب
للمعقولات والمتصرف فى مملكة البدن.

قال ابن سينا: وأما النفس الناطقة فتنقسم قواها إلى قوتين: عاملة وعالمة وكل منهما تسمى عقلاً باشتراك الاسم، فالقوة العاملة هى العقل العملى والقوة العالمة هى القوة النظرية أو العقل النظرى[1].

(هـ) وهناك قسم أو اعتبار خامس للنفس وهى النفس القدسية وقد عرفها العلماء بأنها هى التى لها ملكة استحضار جميع مايمكن للنوع أو قريباً من ذلك، على وجه يقينى وهذا نهاية الحدس.

تلك هى نظرة الإسلام إلى النفس الإنسانية وإلى أقسامها أو أوصافها أو جهاتها المختلفة.

مدى اعتراف الإسلام بالكبت النفسى وكيفيه معالجته:

ولو عدنا إلى الحديث عن النفس الأمارة بالسوء - على سبيل المثال - ألفيناها. بمقتضى تعريفها السابق - هى التى تدفع الإنسان إلى مباشرة الشر وتعاطى الرذائل وهى منبع

---

(١) رسالة فى معرفه النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا وكتاب النجاة.
وانظر المعجم الفلسفى د/ جميل صليبا صـ ٤٩٢ - ٤٩٣.

الأخلاق الذميمة من الكبر، والغرور، والإعجاب بالنفس، والأنانية، والرياء والحقد، والحسد، والعدوان على الغير نفساً وعرضاً ومالاً. وغير ذلك من الرذائل التى واجهها الإسلام بالتحذير والوعيد والتهديد بالعذاب الأخروى وتوضيح ماتجره هذه الرذائل من المشكلات الإجتماعية على حياة صاحبها من كراهية ونفور من قبل المحيطين به من أبناء مجتمعه ومن أبناء أسرته وأقرب المقربين إليه.

وهكذا يواجه الإسلام هذه النفس بالقمع والتهذيب ويتعقبها بالضوابط التى تصفيها وتطهرها من هذه الأرجاس الخلقية ليُحد من طغيانها ولتحل الأستقامة محل الإنحراف والشذوذ فتحصل النفس الإنسانية على زكائها وصفائها.

فهذا القمع والتأديب الإسلامى للنفس النابع من أحكام الإسلام وتعاليمه قد يكون فى معنى الكبت الذى يقول به فرويد، من حيث إن كلاً منهما فى نهاية الأمر يقوم على فض النزاع داخل النفس الإنسانية بين الرذائل والفضائل امتثالاً لحكم العقل الذى لا يتعارض مع حكم الشرع بطبيعة الحال، لكن الفرق بين المنهج الإسلامى والمنهج النفسى لفرويد فى تحديد مفهوم الكبت وأثره!.

هو أن مايترتب على هذا الكبت عند فرويد هو جملة من الأمراض النفسية والعقلية، ومايترتب عليه فى نظر الإسلام هو القضاء على علل النفس وأسقامها متمثلة فى الرذائل، الأخلاق الذميمة وتحلية النفس بجملة من الفضائل والأخلاق القويمة مما يمنح النفس سكينتها وهدوئها وشفافيتها الأصيلة.

فكبت النفس بمقاومة ماتحتويه من الشرور متمثلة
غرائزها المادية ودوافعها الحيوانية التى اكتسبتها م
ملابساتها للبدن المادى ونزعاته الغليظه يراه الإسلام شيئ
ضروريا لكبح جماح النفس، ولابد لكل جهاز نفسى أو غير نفسى
داخل الأنسان أو خارجه بكل ماتحتوية كلمة الجهاز من المعنى
الواسع، بحيث يشمل كل ماتطلق عليه هذه الكلمة من الأنظمة
والبيئات والمؤسسات اللازمة لحياة الفرد والمجتمع. وأقول: لابد
لكل جهاز وكل تنظيم من ضوابط وقوانين وحدود تباشر أنشطتها
في إطارها ولاتتعداها.

وهذا مايشهد به واقع الحياة التى نحياها، وإلا فهل هناك
دولة أو هيئه أو مؤسسة تباشر عملها بلا ضوابط وبلا قوانين
تحدد لها الحدود وتوضح لها ماينبغى ومالاينبغى، وتبين لها
المحاذير حتى تحقق لها التوازن بين ماعليها من واجبات ومالها
من حقوق.

وهذا كما قلت هو واقع الحياة الذى ينطبق على كل الأجهزة
الموجهة للنظام فى العالم، ولايقول عاقل: إنه ينطبق على الجهاز
النفسى والعقلى للإنسان.

أخطر الآثار السلبية للكبت عند فرويد

وإذا كان فرويد يرى أن الكبت للغرائز الجامحة بسبب
الأمراض العقلية والعصبية، ومن ثم يجب التخلص منه والقضاء
عليه حتى ينجو الإنسان من هذه الأمراض ويصبح كائناً سوياً
صحيح النفس سليم البدن.

وسبيل ذلك عند فرويد أن نطلق العِنان للغرائز والشهوات وأن نعمل على إشباعها وإرواء ظمئها فهى الدعوة الصريحة إلى الفوضى الجنسيةلأنه يحصر الدوافع الفطرية للنفس الإنسانية فى الدافع الجنسى..

أقول: هى الدعوة الماكره إلى الفوضى الجنسية والإباحية المطلقة التى لاتليق بما فى النفس الإنسانية من جوانب النقاء والسمو والترفع.

ولايمكن أن تكون هذه هى الحرية، لأن الحرية لابد لها من حدود حتى لاتبتلع الحريات الجزئية الأخرى.

فإن الحرية المطلقه بهذه المثابة هى الفوضى والهمجية، وإن الحرية التى تتجرد من الضوابط وتوجيهات العقل والحكمة إنما هى حرية الغاب وعالم الحيوان الأعجم.

نعم ربما كان فرويد على صواب، وبخاصة عند المؤمنين به وبنظرتيه حينما قرر بحسم ويقين أن كبت الغرائز الجنسية يفضى لا محالة إلى تعرض صاحبه للأمراض العصبية والعقلية، لان الغريزة عندما لاتظفر بمنفذها الطبيعى الذى تنفذ منه إلى الوعى ومن ثم إلى الواقع، فإنها لاتمل البحث حتى تظفر بمنافذ شاذة، وذلك عن طريق الأحلام فى النوم، وهذا أيسر الطرق. وإلا نعن طريق الأمراض العقلية والعصبية المعروفة.

وليس الأمر مجرد كلام نظرى، بل إن فرويد يعتبره قبيل الحقائق التى يبنى عليها نظريته فى العلاج من هذ الأمراض، فيدفع مرضاه إلى أن يحاولوا تذكر مايختزن اللاشعور من الحوادث والذكريات الماضية، فيكون فى ذلك التنفيس والتفريغ لهذه الأشياء المؤلمة والمسببة للمرض، أو يكون فى استحضار هذه الرغبات اللاشعورية المؤلمة فى وعى الإنسان المريض خضوعا لحكم العقل الذى يمنح المشكلة الصواب المنطقى، وذلك تحت اشراف الطبيب وتشجيعة وعزيمة المريض على الشفاء ومن المعروف أن فرويد قد سلك طرقا مختلفة فى علاج مرضاه كطريقة الايحاء التنويمى، والايحاء فى اليقظة، وطريقة التفريغ، وطريقة التداعى الحر، حتى نضجت عنده نظريته فى التحليل النفسى(١).

وقد قلت إن فرويد ربما كان على صواب فيما انتهى إليه من هذه النتائج، وبخاصة مايتعلق منها باشكالية الكبت الذى يؤدى لامحالة إلى الهستيريا والعُصاب وغيرهما من الأمراض العقلية، وانا على يقين من أن السبب فى ذلك هو أنه افترض من أول الأمر أن الإنسان بكل مايحتويه من جسم ونفس وعقل، ماهو إلا حلقة فى سلسلة الكائنات المادية المرتبطة بهذا العالم الحسى، وهذا الكوكب الأرضى، وان يكن أرقى هذه الكائنات بحكم مكانته فى سلم تطورها و رقيها.

---

(١) راجع مقدمة هذا المبحث.

أما عالم السماء وعالم الغيب ورجوع هذا الكون إلى قوة عليا غيبية هى التى خلقته، وسهرت على العناية به ومسيرته، ومنحت الإنسان مكان السيادة والريادة على كل ماحوله فى هذا الكوكب من الكائنات، وكرمته وحملته مسئولية يقاس خطرها بمقدار هذه المكانة التى نالها، وفتحت له منافذ الهداية والمعرفة، وحددت له طريق الخير وطريق الشر، وبينت له معالم كل منهما، وزودته بالتوجيهات إلى ماينفعه ويصلحه، والتحذيرات مما يضره ويفسد حياته. ومن ثم نزلت عليه الأديان السماوية التى أنعم الله بها عليه، وعرفته بخالقه وخالق كل هذا العالم، وكانت مرجعه فى كل مايحقق له السعادة فى حياته وفى مصيره بعد الموت.

أقول أما كل ذلك فلا شأن للإنسان به فى نظر فرويد لأنه مخلوق أرضى وكائن مادى لاتحكمه إلا قوانين المادة التى تحكم غيره من كائنات هذه الأرض حية أغير حية.

ومن هنا لم يجد فرويد حلاً لإشكالية الكبت - إذا كان يريد لصاحبه النجاة من الأمراض العقلية المهلكة - إلا حرية هذه الغرائز المكبوته فى الإنطلاق والاندفاع والإشباع، ويعنى هذا كما أشرنا سابقاً الدعوة المقنعة إلى الاباحية الجنسية بكل ماتحمله هذه العبارة من الفوضى والهمجية والشذوذ دون حد أو قيد، ودون مراعاة لأى اعتبار لكرامة الإنسان ولا لحرمة العرض، ولا لطهارة النسل.

والواقع أن الإباحية الجنسيه التى يتصور فرويد أنها هى البديل عما يسببه الكبت الجنسى من المرض العقلى الذى يفتك بصاحبه ، لايمكن ان تحقق للإنسان الصحة النفسية المنشودة.

- مواجهة الدعوة إلى الإباحية -

وليتأمل كل باحث عن الحقيقة فى هذا المجال وا
المجتمعات الغربية منها والشرقية التى تؤمن بآراء فرويد ونظرية
هذه، فانتشرت فيها الاباحية الجنسية بكل مافيها من فوضى
وشذوذ بين الرجال والنساء وبين الرجال والرجال، هل ظفر أبناء
هذه المجتمعات بالصحة النفسية الحقيقية من وراء هذه الإباحية؟
هل نجوا حقاً من الأمراض النفسية والعقلية على إختلاف
أسمائها وأنواعها؟ وهل أغلقت مستشفياتهم لأنها لم يعد
يقصدها المرضى والنزلاء؟ والإجابة عن هذه الأسئلة بالايجاب أو
بالسلب يتوقف عليها مدى صواب آراء فرويد وأفكاره هذه أو
خطأها، ولا أحسب أن أحداً فى الشرق أو فى الغرب يستطيع
الإجابة عن هذه التساؤلات لحساب نظرية فرويد (أعنى
بالإيجاب).

ومن المعلوم لدى العقلاء والملمين بواقع الحياة وحقائق
الأمور، أن الإتصال الجنسى غير المنضبط الذى يتم فى ظل هذه
الإباحية الهمجية، انما يفقد صاحبه شعوره بالطمأنينة
والسكينة، ويجرده من إحساسه بنعمة الإنتماء إلى بيت كريم
وأسرة نقية السيرة طاهره الذيل، وإلى بيئة طيبة العرف ذكية
الشذى، مما يحظى به من يباشر هذا الاتصال تحت مظلة
الضوابط الدينية والخلقية، ومثل هذا الشخص لايعانى الآلام
النفسية ولايقاس من القلق ووخز الضمير مما يعانيه أبناء هذه
المجتمعات فى الشرق والغرب، ممن طبقوا آراء وأفكار فرويد
المكونه لنظريته فى التحليل النفسى، والتى اعتبروها تبريراً علمياً

لانحرافهم وشذوذهم وإغراقهم فى ملذاتهم وشهواتهم الجنسية، وماتستتبعه من لذات المخدرات والمسكرات فزادتهم أمراضاً اضعاف ماكانت تلحق بهم بسبب الكبت الجنسى على حد رأى فرويد،

ولم تنحصر هذه الأمراض فى قائمة الأمراض النفسية والعقلية، وانما تجاوزتها إلى قائمة أخرى من الأمراض الإجتماعية التى نتجت عن الفوضى الجنسية، لعل فى مقدمتها تفسخ الأسرة وغياب حرمتها واهتزاز كيانها، فتحت شعار الحرية الشخصية لكل فرد فى تحقيق اللذة الجسدية وتوفير المتعة الحسية بأية وسيلة مشروعة أو غير مشروعة. يفقد الإنسان معنى الغيرة على أى امرأة من نساء أسرته، تستوى فى ذلك الزوجة أو الأخت أو حتى الأم التى يجب بمقتضى الفطره على الأقل أن يكون حضنها وصدرها ملجأ الابن الذى يجد فيه الأمان والخلاص حين يغمره هذا الصدر بدفئه الحنون، وحين يطرد نفسها الطاهر الذكى ما اعتلة فى صدره من هواء عفن، ويمسح حنانها عرقه الملوث برجس الخطيئة، ولكن الفرد فى هذه المجتمعات لايجنى من وراء هذه الحرية المكذوبة، ولا يحصد من جراء هذه الفوضى إلا مزيداً من القلق والكآبة والتوتر النفسى، مما انعكس على كثير من العلاقات الإجتماعية وهى علاقات تحكمها المادية وتوجهها النفعية الحسية.

لا أدل على كل ذلك من أن هذه المجتمعات هى التى ترعى كل المذاهب والتيارات المادية المرهقة للإنسان، والمزلزلة لأمانه واستقراره، فمن القلق الوجودى إلى النفعية البرجماتيه إلى

مـادية الماركسـيـه الملحـده، وغيـرها من المذاهب والتيـارات التى ترفض أى علاقة للإنسـان بالسمـاء، وتجعل الكفـر والإلحاد علامة على طريق التحضر والرقى للإنسان.

وكـانت نظـرية فـرويد غـصنـاً فى هذه الدوحـة الآثمـة التى تحتضنها هذه المجتمعات المتدينة وغير المتدينة.

ولايمكن أن نتجاهل واحداً من أخطر مضـاعفات الإباحيـة الجنسـيـة التـى رسـختـهـا ووطدت أركـانهـا نظـرية فـرويد فى هذه المجتمعات، وأعنى به هذه القائمـة من الأمراض العضوية كمرض الإيدز، ومـرض الزهرى والسـيـلان، الذى لـم يخـتلف أحـد على أنهما من نتائج الاتصالات الجنسية الشاذة وغير المشروعة بصفة عامـة، وكفى بمرض كمرض الإيدز خطورة انه يقضى على مناعة الجسم، وانه لاعلاج له حتى الآن.

فـهل يقارن – والحـالة هذه – ماينتج عن الكبت الجنسى من عقد نفسيـة وأمراض عقلية، مع أن ذلك غير ضـرورى، بكل هذا الذى ينتج عن الإباحيـة الجنسـيـة على نحـو مـاتدعـو إليـه نظرية فرويد، ويراها فرويد المخلص للإنسـان من عقده وأمراضـه كحل لإشكاليه الكبت الجنسـى، وحتى لانتجنـى كل التـجنى على الرجل يمكن أن نوافقـه على أن الكبت قد يسـبب بعض العـقد النفسـيـة والأمـراض العـقلية، ولكن ذلك ليس بصـفة مضـطردة ودائمـة، بل إنه يحـدث – كغيره من أسبـاب الأمراض المختلفـة – للأشخـاص الذين تتهيأ نفوسـهـم لحدوث مثل هذه الأمراض، أو بعبارة أوضح إن سـبب المرض لايؤثر تـأثيراً حـاسـمـاً فـى حدوثه، إلا لمن عنده

الاستعداد لهذا المرض. وهذه قضية يعرفها الجميع ويسلم بها العلماء وغير العلماء.

ولكن فرويد يجعل للربط بين الكبت الجنسى والعقد النفسية والأمراض العقلية حتمية القوانين العلمية. وحتى حتمية القوانين العلمية لم تعد حتمية، فالعلم لايعرف الكلمة الأخيرة كما يقولون.

يضاف إلى ذلك ان فرويد قد استنتج عناصر نظريته كلها من ملاحظاته فى محيط الشواذ من المرضى الذين كانوا يترددون للعلاج فى عيادته وتحت إشرافه، ومع ذلك فقد عمم الأحكام والنتائج التى انتهى إليها على الجميع سواء كانوا مرضى أو أصحاء، وسواء كانوا شواذ أو أسوياء، وهذا التعميم خطأ علمى كما عرفت.

– فرويد اليهودى الملحد –

ولا يستبعد أن يكون ذلك مقصوداً من قبل فرويد شعور منه أو بدون شعور، وذلك بأن يكون الهدف من تطبيق نظريته تنفيذ جزء من المخطط الصهيونى الذى يجعل من مراحل تنفيذه نشر الإلحاد والفوضى والتخريب بين شعوب الأرض، حتى لاتجد هذه الشعوب فى نهاية المطاف، وبعد كل يأس من الخلاص والأمان إلا أن يلجأوا إلى الدين اليهودى والدولة الصهيونية حينما يكون لهما السيادة على جميع شعوب الأرض وأديانها.

وفرويد كما سبق توضيحه يهودى صهيونى لايستبعد أن يكون كل ماقدمه فى نظريته إسهاماً فى حل المسألة اليهودية على

هذا النحو، وتنكر فرويد للأديان السماوية، أو إن شئت فقل إلحاده قضية ثابتة دون أن يتعارض ذلك مع كونه يهوديا صهيونياً، لإن نشر الإلحاد ركن هام فى المخطط الصهيونى، على نحو ما أشرنا إليه قبل قليل، وليراجع من يشاء بروتكولات حكماء صهيون، وقد أثبت هذا فى كتابى قيمة الفلسفة الماركسية فى تمهيد الكتاب تحت عنوان نشأة الشيوعية وعلاقتها بالصيهوينة العالمية. ويؤيد ذلك الدين الذى يقره فرويد ويعترف به دين أرضى من صنع الإنسان فى مرحلته الهمجية، وسيأتى بيان ذلك فى موضع لاحق إن شاء الله.

– حل المشكلة يلتمس فى الدين –

ولو أن فرويد كان مؤمناً بالله إيماناً حقيقياً معتنقاً لدين من الأديان السماوية وبخاصة الإسلام، وتجرد من عقده اليهودية لما قدم للإنسانية هذا المصير الأسود فى صورة حل لمثل اشكالية الكبت الجنسى بدعوى انقاذها من أخطاره وآثاره المهلكة، وعندئذ لامناص له من الإقرار بإن الاعتصام بالإيمان والتحصن بالدين والعقيدة الصحيحة يجعل الإنسان فى مأمن من هذا المصير المؤلم، حتى مع قيام الإنسان بكبت غرائزه الجنسية، لأن الأمر لايعدو حينئذ كما أشرنا من قبل أن يكون نوعاً من الضبط والتنظيم لشهوات الانسان ورغباته الحسية جنسية أو غير جنسية، لأن الطاقة الدينية تكون بمثابة تعويض لما تفقده هذه الغرائز بسبب هذا الضبط من الأنشطة المدمرة.

ويكفى الإنسـان المؤمن تعـويضـاً إيمانه بأن دوره فـى هذه الحياة لاينحصر فى اشباع مطالب الجسد، أو فى قضاء طاقته الشـهوانيـة، وإنما يتـجاوز دوره ككائن كـرمـه الله هذه الغـاية الرخيـصة والمهدرة لإنسانيتـه إلى الإنفتـاح على فيوضـات الله ومننه، ومن ثم كـان من صـميـم هذا الدور المسئول للإنسـان ان يجـعل غـايتـه دائمـاً رضى آلله ومثـوبتـه، وهذه الغـاية السامـيـة لاتدفع الانسـان إلى التضحية ببعض شـهواته الجنسية أو بجزء من رغباته المادية فقط، وانما تدفعه إلى أكبر من ذلك وأعظم. إلى التضحية بنفسه وماله فى سبيل ربه ودينه وأمته﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾(١).

---

(١) سورة التوبة أية رقم ١١١.

- من امثله الإسلام العملية فى علاج الكبت -

وقد قدم الإسلام لضبط الدافع الجنسى وتنظيمه - بعد تحريم اهداره فى منافذ لايقرها دين ولاخلق - نظام الزواج وأحاطه بسياج كريم من الأسس والأركان والشروط لعل من أهمها الإشهار والعلانية، بحيث يقر الدين والقانون والمجتمع بوجود هذا البيت وكيان هذه الأسرة التى تأسست بكلمة الله، وهذا هو الطريق الأمثل الذى الذى يحقق لكل من الرجل والمرأة كرامته وانسانيته، التى أهدرتها جريمة الزنا فى ظل الاباحية البغيضة. ومن المعلوم أن جميع الأديان السماوية من يهودية ونصرانية وإسلام قد اتفقت على تحريمها، سواء فى السر أو فى العلانية لما تسببه هذه الجريمة من مفاسد خلقية وإجتماعية، لعل من أخطرها هدم كيان الأسرة وهى الوحدة الأساسية فى بناء الفرد والمجتمع مادياً ومعنوياً. فضلاً عن اختلاط النسل ومايترتب عليه من انعدام أنبل العواطف وأقدس القيم: ولايعوزنا هنا التمثيل بعاطفتى الأبوة والبنوه وقيمة الانتماء التى تختفى جميعها خلف ضباب اختلاط النسل والتباسة.

ومن الأمور الثابته فى القرآن الينبوع الأول للإسلام وأحكامه وتشريعاته أن الله جعل إقتران الرجل بالمرأة فى ظل الزواج الشرعى آية من آياته ودليلاً من أدلته الكونية التى تفتح أعين المسلمين وقلوبهم على عظمة قدرته وسمو حكمته وبديع أمره وتعبيره.

ولاريب أن هذا الاقتران الكريم يكون بهذه المثابة لما يترتب عليه من المنافع والمصالح الجمة التى لا يعود مردودها على الفرد والبيت والأسرة فقط، وإنما يعود على المجتمع بل على الإنسانية والعالم كله. وهذا المردود بهذا الحجم العظيم قد انشبق من بين المودة والرحمة والسكينة وغير ذلك من المعانى الجليلة والطيبة التى وفرها وحققها هذا الزواج المشروع.

والقرآن يذكر هذا صريحاً فى قوله تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ }(١).

ولعل السر فى أن الله جعل الزواج الشرعى من آياته أنه والله أعلم قانون عام لايحكم تلك العلاقة بين الرجل والمرأة من بنى آدم على هذا النحو من التحديد والاختصاص فحسب، بل إنه يحكم هذه العلاقة البيولوچية بين الذكور والإناث فى كل نوع من أنواع الحيوان، بل والنبات أيضاً، كل نوع من هذه الأنواع بحسب طبيعته ودورته الحيوية.

وكان الزواج الشرعى بحق من أحكم الضوابط لما يسمى بالدافع الجنسى أو الطاقة الشهوانية المركبه فى طبيعة الانسان وتكوينه لكل ماذكرنا من الآثار الكريمة التى تترتب عليه.

وإذا زعم فرويد ومن على مشاكلته أنه حل محدود لإشكالية الكبت الجنسى، حيث يختص فيه رجل بامرأة واحدة تشاركه الحياة بطولها. على نحو مايحدث فى المسيحية الكاثوليكية.

---

(١) سورة الروم آية رقم ٢١.

والرجل كما يقال يحمل هذا الكم من الغرائز والرغبات المحمومة التى يؤجج نارها كل هذه المثيرات والمهيجات التى تحيط به من كل جانب من النساء السافرات أو الكاسيات العاريات فى المجتمعات التى لا حجب فيها ولا موانع بين الرجال والنساء فى ظل هذا الاختلاط البوهيمى الكريه وماتعرضه اجهزه الاعلام المختلفه فى عصرنا من المشاهد الخادشة للحياء والمنافية للاخلاق والدين.

إذا زعموا مثل هذا الزعم فإن من المعلوم أن هذا الواقع فى هذه المجتمعات فى الغرب أو فى الشرق يختلف كل الاختلاف عن واقع المجتمعات الإسلاميه إلى حد كبير، وهذا هو المفروض فى واقع العالم الإسلامى، أو هذه هى القاعدة التى ينبغى أن يقوم عليها واقعنا الإسلامى بغض النظر عما حدث ويحدث من الإستثناءات التى أحدثها الإستعمار فى العالم الإسلامى وتابعة فى إحداثها عملاءه ومريدوه من جندهم من مفكرى أبناء العالم الإسلامى وعلمائه.

فالحقيقة التى لا يجهلها كل مسلم هى أن الإسلام لم ينظر إلى الزواج هذه لنظرة الضيقة حين جعله حلاً لمشكلات الإنسان الجنسية وغيرها من المشكلات الأخرى، ولم يوجب اختصاص الرجل بإمرأة واحدة إلى آخر حياتها دون أن يزيد عليها أو يفارقها حتى وإن دعت الحاجة إلى ذلك كما هو الشأن عند غيره من الأديان.

والواقع أن الزوجة الواحدة فى ظل الإسلام وتشريعاته كافية طالما وفرت للزوج وللبيت أسباب الحياة الكريمة المستقرة، وإلا فالرجل متاح له فى ظل التشريعات الإسلامية أن يقترن بأكثر من زوجة شريطة أن لايجمع بين أكثر من أربع تحت

عصمته، وشريطة ان يكون قادراً على ذلك بدنياً ومالياً ونفسياً، وشريطة أن يحقق العدالة بين من جمع بينهن من النساء فى عصمته، فيما يتعلق بالنفقة والعشرة. إلى آخر مافصل من أحكام الفقه الإسلامى حول هذا الأمر.

وكلما ازدادت حاجة الرجل إلى تعدد الزوجات انتقل الحكم إلى الوجوب والضرورة، كما أفسح الإسلام المجال للرجل فى أصل التشريع أن يتمتع بما شاء مما ملكت يمينه من الإماء عندما كان ذلك متاحاً، فإن لم يكن الرجل قادراً حتى على الإقتران بزوجة واحدة دعاه الإسلام إلى أن يعود إلى مخزون القيم الإيمانية والأخلاق التى رسخها الإسلام فى نفسه وروحه، وعليه حينئذ أن يتشبث بالصبر على حكم الله، وأن يسلم بحكمته سبحانه، وأن يستسلم لمقاديره.

والمسلم الذى رسخ إسلامه وصدق ايمانه بربه يستجيب لكل ذلك راضياً محتسباً ذلك عند ربه أجراً ومثوبة، بل إنه ليزداد فرحاً واغتباطاً كلما حقق بعض النجاح فى هذا الإختبار.

ومع ذلك فالإسلام فى مثل هذه الأحوال لم يقف موقفا سلبياً من المجتمع الذى يعيش فيه أمثال هذه النماذج، وإنما دعا المجتمع وحرض المسلمين حكاماً ومحكومين أن ييسروا هذا الأمر لغير القادرين عليه من أبناء المسلمين فيما يتعلق بالأمور المادية اللازمة لمؤنة الزواج وتكاليفه من جهة، وأن يقوم المجتمع حكاماً ومحكومين بحظر ومنع كل مامن شأنه أن يساعد على إثارة الغرائز أو تهييج المشاعر من كل ماحرمه الله من اختلاط الرجال بالنساء الذى يشيع فيه التبرج والسفور واباحة مالا يباح

ولايجوز فى مقياس الشرع أو فى معيار الأخلاق.

وفى هذا الصدد أيضاً نهى الإسلام المسلمين بصفة عامة عن تجنب كل مايثير شهواتهم ويحرك غرائزهم من وجوب غض البصر، ومن اللجوء إلى الصيام، وفى هذا يقول الله تعالى: { قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (٣٠) وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا }(١).

وقال النبى ﷺ فيما صح عنه واشتهر بين الخواص والعوام (يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء).

وبعد فقد آن الآوان أن أسأل القارئ المتأمل لما كتبته هنا وماكتبه غيرى فى هذا الموضوع ممن اتفقنا معاً فى هذا التوجه كالأستاذ محمد قطب فيما كتب وبخاصة فى كتاب (الإنسان بين المادية والاسلام) وكالشيخ عبدالرحمن الميدانى فى كتابه المسمى بـ (كواشف زيوف) لمن أحب أن يراجعهما.

أقول: آن الأوان ان أسأل هذا القارئ قائلاً ألم يقدم الإسلام حقاً الحل لإشكال الكبت الجنسي؟ واسأل سؤالاً آخر مترتباً على هذا السؤال: ألم يمثل الزواج كما شرعة الإسلام الضابط الأمثل للجانب الشهوى والطاقة الجنسية فى الجانب المادى للإنسان، وأنه خير وسيلة لصرف هذه الطاقة الانسانية فى بناء الحياة وعمارة الكون بدلاً من أهدارها وصرفها فى منافذ النفس ومصارف الشيطان.

---

(١) سورة النور آية رقم ٣٠، ٣١.

مكانة الدين فى نظرية فرويد

لم يختلف رأى فى حقيقة الدين وفى مصدره عن رأية فى الأخلاق أو فى الشعور الإجتماعى، فجميعها من إفرازات - الآنا الأعلى - الذى من شأنه أن يكوّن كل ماهو سام فى الإنسان، ومع ذلك فكل من الدين والأخلاق والإحساس الإجتماعى - فى رأى فرويد أيضاً - ليست من الأمور الفطرية، بل هى أمور مكتسبة، وقد اكتسبها الإنسان - سواء عن طريق الأنا الأعلى أو غيره، عن أصل خارج ذات الإنسان وهو مصدر واحد لها جميعاً، وهى كما يذكر فرويد عقدة الأب.

يقول فرويد فى كتاب الأناوالهو ! إن الدين والأخلاق والشعور الإجتماعى

- وهى العناصر الأساسية لما هو أسمى ما فى الإنسان - إنما كانت فى الأصل شيئاً واحداً وقد اكتسبت هذه الأشياء تبعاً للفرض الذى وضعته فى كتاب « الطوطم والمحرم » عن عقدة الآب أثنا نشوء النوع الإنسانى ...الخ [١].

وقد أشار فرويد فى هذا النص إلى أنه قد وضع فرضاً فى كتابه - الطوطم والمحرم - بنى عليه نشأه الدين، والفرض الذى وضعه فى كتابه - هذا مضمونه أن الإنسان كان يعيش فى الماضى السحيق فى قبيلة بدائية يتزعمها أب قوى وغيور، وقد استحوذ هذا الأب القوى على جميع نساء القبيلة وأبعد أبناءه

---

(١) كتاب الآنا والهو - لفرويد صـ٦١ ترجمة د/ محمد عثمان نجاتى.

الناشئين الذين كانوا يحبونه ويعجبون به، كما كانوا فى نفس الوقت يخشونه ويبغضونه، لأنه كان عقبة في سبيل إشباع رغباتهم الجنسية. ومن هذا الموقف المشبع بالتناقض الوجدانى نشأت «عقدة الأب» عند الأبناء، وهى عقدة أوديب [(١)] الأصلية التى تكونت فى بداية نشوء النوع الإنسانى وقد تجمع هؤلاء الأبناء المبعدون فيما بعد وقتلوا أباهم وأكلوه، وقد حققوا بأكلهم لأبيهم رغبة كان يشعر بها كل منهم وهى الرغبة فى «تقمص شخصية الأب».

ثم أخذ دوافع الحب نحو الأب المقتول تظهر بعد ذلك بوضوح، وأخذ الأبناء يندمون على الذنب الذى اقترفوه.

وقد دفعهم «الإحساس بالذنب» إلى وضع قواعد وقوانين فيما بينهم تحرم عليهم ما سبق أن حرمه عليهم الأب المقتول. وهذا هو منشأ «تحريم زواج المحارم» الذى يقول به المحللون النفسيون.

ثم أقام الأبناء لأنفسهم أباً بديلاً أو رمزياً يسمى «الطوطم» وأخذوا يقدسونه ويحمونه ويحرمون قتله كوسيلة لتخفيف حدة

---

(١) من كتاب معالم التحليل النفسى صـ٥٩ هامش٣ المترجم د/ محمد عثمان نجاتى.
وتتلخص هذه العقدة فى الميل الجنسى نحو الأم مع كره الأب والغيرة منه فى نفس الوقت. ويسمى فرويد هذه الحالة بعقدة أوديب نسبة إلى الملك أوديب الذى روت الأسطورة عنه أنه قتل أباه دون أن يعلم أنه أبوه ثم تزوج أمه من غير علم منه بأنها أمه، فلما عرف الحقيقة فيما بعد فقأ عينيه حزناً وكمداً. ويرى فرويد فى أسطورة الملك أوديب سابقة تاريخية تؤيد وجهة نظره فى حدوث عقدة أوديب عند الطفل.

شعورهم بالذنب، ويكون «الطوطم» عادة حيواناً أو نباتاً أو قوة طبيعية كالماء والهواء..

ومن مميزات النظام الطوطمى التى استرعت انتباه المحللين النفسيين تحريم الإتصال الجنسى، أي تحريم الزواج بين أفراد القبيلة الذين ينتمون إلى طوطم واحد فالنظام الطوطمى يقتضى كبت الميل الجنسي الذى يشعر به أفراد القبيلة نحو نساء القبيلة خوفاً من وقوع القصاص الذى يحل بهم إذا انتهكوا هذه الحرمة وقد وجد المحللون النفسيون فى ذلك مشابهة كبيرة وسابقة تاريخية لما اكتشفوه من وجود الميل الجنسى عند الأطفال الذكور نحو أمهاتهم وعند الأطفال البنات نحو أبائهم، وبين الأخ والأخت ويلجأ الأطفال عادة إلى كبت ميولهم الجنسية خوفاً من عقاب الوالدين وهذا هو ما يعرف عادة «بعقدة أوديب»[١].

ولكن هل كان الدافع واحداً لنشأة واكتساب كل من الدين والأخلاق والشعور الإجتماعى فيما يرى فرويد؟ ولا يرى فرويد هذه الواحدية بالرغم من أنها جميعاً كانت نتيجة لفرضه السابق المتمثل فى عقدة أوديب، فهو يرى أن الدين يرجع فى نشأته واكتسابه إلى عمليه التغلب على عقدة أوديب عندما شعر الأبناء بتأنيب الضمير على الذنب الذى اقترفوه فى حق الأب، حيث اختاروا الطوطم أياً كان رمزاً للأب، وأصبح موضوعاً للقداسة والعبادة

---

(١) كتاب الأناوالهو صـ٦٢،٦١ هامش٢ المترجم د/ محمد عثمان نجاتى.

ويسرف فرويد فى هذا الفرض تجاه نشأة الدين، إذ يرى أن هذه العبادة الطوطمية إنما تتطور مع الإنسان حتى تلائم كل عصر وتتناسب مع كل بيئة بحسب درجة كل عصر وكل بيئة من التحضر والمدينة، ويقذف فرويد بالقضية كلها إلى الهاوية حينما ينتهى إلى أن الدين بهذه المثابة كان يمكن قبول فكرته لدى المجتمعات والشعوب البدائية،

أما شأنه فى عصرنا هذا الذى بلغ هذا الحد العظيم من التقدم والرقى، فأنه يتنافى مع هذه الدرجة من التحضر، ومن ثم كان على الدين فى هذا العصر أن يترك مكانه للعلم ويرحل،

أما نشأة الشعور الإجتماعى بناء على فرضه السابق فإنها ترجع إلى عملية التغلب والقضاء على المنافسة والصراع بين الأبناء، لاسيما بعد قتل الأب، فوضع الأبناء بعض الأنظمة والمحاذير التى نتج عنها الشعور الاجتماعى، ولولا هذه الأنظمة والمحاذير التى تواضعوا عليها لظل الأبناء يتقاتلون فى هذا الجيل الأول ولأفضى ذلك إلى القضاء على الجنس البشرى.

أما نشأة الأخلاق فإنها تعود إلى رغبة الابناء بعد قتل الأب فى التكفير والاستغفار من هذا الذنب المشترك.

نظرة الاسلام إلى رأى فرويد فى الدين

أول ما يمكن أن يلاحظ على رأى فرويد فى الدين والأخلاق والشعور الإجتماعى أنه رأى بنى على مجرد فرض بعيد عن طائفة الفروض العلمية، فهو أقرب ما يكون إلى الفروض الخيالية فلم يكن فى وسعه أن يتحقق منه أو يثبته لا بالتجربة العلمية ولا بدليل نظرى من الدين أو التاريخ أو المنطق، نعم إن الديانه الطوطمية مع التجوز فى تسميتها بالديانة وإلا فلتقل عنها (العبادة الطوطمية) لها نصيب من الثبوت التاريخى، وبخاصة فى المجتمعات البدائية، ولكن لم يقل أحد غير فرويد بانها ترتبط بعقدة الأب أو عقدة أوديب، وكل ما قيل فى تحليلها أو تفسيرها انها ديانة بدائية ارتبطت دائما بالمجتمعات الضاربة فى أغوار التاريخ بدائية وتخلفاً، وأن هذه الاشياء التى تمثل الطوطم ما هى إلا رمز لما كانوا يقدسونه من الحيوان أو النبات أو الجماد أو القوى الطبيعة، ولكن خيال فرويد يأبى إلا أن يخترع تبريراً آخر لهذا العبادة ويختار لهذا التبرير اسطورة من أساطير الأدب اليونانى ليلتمس عنده بداية لنشأة الدين، فيربط هذه البداية بالجريمة والإثم والخطيئه.

ونحن نرى ذلك كله من شطحات الخيال، وإن لم نبرىء ساحة فرويد من تطاوله على الدين، واعتباره إياه من المكتسبات الإنسانية أو من مخترعات العقل الإنسان المريض ليوفر للأنسان حاجة ويحقق له رغبة في التكفير والتطهير من وزر جريمة بشعة، يفترض فرويد أن ذلك الانسان ارتكبها فى حق أبيه الذى حال

بينه وبين إشباع رغبته الجنسية مع أمه، فهل هى الرغبة الفرويدية فى تشويه مصدر الدين وتلويث أصله، وتلك هى الحقيقة، فان فرويد ليس من السذاجة بحيث يجهل مثل هذه النتيجة وهو اليهودى العليم بحقيقة الدين اليهودى ومصدره الإلهى وكتابه المقدس، ونحن لم تنس بعد ما أشرنا إليه من قبل فى موضع من هذا الكتاب، أن فرويد كغيره من الصهاينة يجعلون الإلحاد مرحلة فى مخططهم العنصرى الذى لا تزال تكشف الأيام فى كل حقبة من حقب التاريخ أنهم لايهدأون لحظة واحدة عن محاولة تنفيذه.

إننا نؤكد هنا ما قررناه فى غير كتاب من كتبنا، ان مثل هذه الديانة الطوطمية التى ارتبطت باكثر المجتمعات البشرية بدائية وتخلفاً كانت دائماً من أقوى الأدلة على أن التدين أو الدين بمعناه اللغوى البسيط، إنما هو من الأمور الفطرية الملازمة للإنسان فى كل مرحلة من مراحل التاريخ، حتى تلك المرحلة التى لازمت المجتمعات القبلية أو ما قبلها، وهذه حقيقة لم يختلف عليها علماء الإجتماع أو علماء تاريخ الأديان أو علم الأديان المقارن، شأن الدين فى ذلك شأن سائر الأمور الفطرية الملازمة لطبيعة الإنسان من المشاعر الوجدانية والفنون والنزوع إلى الاجتماع، وما إلى ذلك من الخصائص الإنسانية، وليراجع من شاء هذا المبحث فى كتابنا قيمة الفلسفة الماركسية تحت عنوان (الدين ضرورة إجتماعية وإنسانية)

ويوجهنا القرآن الكريم إلى فطرية الدين ودينية الفطرة وذلك فى آياتة الكريمة يقول الله تعالى فيها: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ

اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[١]

وفى الآية اشارة إلى أن الفطرة التى فطرالله الناس عليها هى الدين وإلى هذا ذهب كثير من أهل العلم بالتفسير، وأيدوا ما ذهبوا إليه بما صح من قول النبى ﷺ (ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فى رواية: على هذه الملة[٢] أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) إلى آخر الحديث. ثم يعقب أبو هريرة صاحب الرواية على هذا الحديث قائلاً (واقرأوا إن شئتم «فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبدل لخلق الله»).

وبفحوى هذا الحديث يقوى الوجه الذى رجحناه من كون المراد من الفطرة: الدين بمعناه الواسع وهو سلامة القلب من نوازع الكفر والجحود، ونزوعه إلى معرفة الخالق أو استعداده لذلك دون غيره، وخضوعه لله الواحد مغروز فى فطرته بحيث لو بلغ مبلغ التميز والتكليف دون مؤثرات خارجية أو صوارف عن هذه الفطرة لما اختار إلا الدين الصحيح، ويجوز القول هنا أنه حينئذ لايختار إلا الإسلام على ما ذهب إليه كثير من أهل العلم، وعلى ما أشار إليه الحديث السابق وبخاصة إذا ضمت إليه الرواية الثانية التى فسرت كلمة الفطرة فى الحديث بـ - هذه الملة - أى ملة الإسلام، وهو تفسير متسق مع الاتجاه العام لفحوى الحديث، فقد قال ﷺ (أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه فى

---

(١) سورة الروم آية ٣٠

(٢) يعنى ملة الإسلام.

بعض روايات الحديث أعني التى جاءت بكلمة أو بدلاً من الواو، وإن كانت الواو في روايتنا التى ذكرناها من قبل يمكن أن تكون بمعنى أو - والمهم ان النبى ﷺ لم يقل فى كل روايات الحديث أو يأسلمانه مثلاً - وذلك للاشارة إلى أن معنى الفطرة التى يولد عليها المولود هى دين الاسلام على نحو ماوجهناه من قبل.

وبالرغم من تعدد أقوال العلماء وأختلافهم فى معنى الفطرة المذكورة فى الحديث الشريف والآية الكريمة، فإن قولاً واحداً منها ولو ضعيفاً لم يفسر الفطرة بالمعنى الملوث بفظاظة الجنس وغلظ المادية كما تصور فرويد فى نظريته، الأمر الذى دفعه إلى الزعم أن ميول الطفل البريئة نحو أمة هى ميول جنسية. وهى بطبيعة الحال ميول فطرية فى الطفل، وأن علاقة الطفل بثدى أمه علاقة جنسية، وأن ميول الطفل الأنثى إلى أبيها ميول جنسية، وإذا كان الأصل فى ميول الطفل إلى أمه هى عقدة أوديب التى تحمله على كراهية أبيه، فان الأصل فى ميول الطفلة إلى أبيها هى عقده أليكترا[1] التى تحملها على كراهية ولايستغرب أمها من فرويد وأمثاله من المغرقين فى المادة ان يفرزوا مثل هذه الآراء والأفكار حول تلويث الفطرة الطاهرة، حتى حب الطفل لأمه وأبيه وتعلقه

---

(١) تروى الأسطورة اليونانية أن إليكترا بنت أجاميمنون ملك مسينا قد أغرت أخاها أوريستس على الانتقام من أمها وعشيق أمها لأنهما قتلا أباها أجاميمنون، وقد حزنت إلكترا على موت أبيها حزنا شديداً لازمها حتى الموت، وتستخدم عقدة إليكترا فى التحليل النفسى لوصف حب البنت لأبيها وكرهها لأمها، فعقدة إليكترا إذن تطلق على عقدة أوديب عند البنات، معالم التحليل النفسى ص١١٦ هامش رقم ١ .

بهما ، إذ إن فرويد كما ذكرنا غير مرة يحصر الميول الفطرية فى الميول الجنسية على وجه الخصوص التى تنمو مع نمو الإنسان حتى تستوعب جميع مراحل حياته، وطهارة حب الأبناء لآبائهم ونقاء حب الآباء لأبنائهم وسموه، مما لاينازع فيه خلق ولا دين ولا يختلف عليه عرف ولا تنزيل،-والحب بين الأخوه انما هو قبس من حب الآبوة والبنوة. ولكن فرويد لا يريد أن يدع جانباً من جوانب السمو إلا ويربط جذوره بوحل المادة وعفن الغريزة حتى إنه ليطال الدين نفسه بشره ونزعته الحسيه، فلا يرى جذوره تمتد إلى أبعد من النظام الطوطمى، وهى وثنية وضرب من ضروب العبادة المادية لمعبود من حيوان أو نبات أو جماد. ونحن لم ننكر وجوداً لمثل هذه العبادات الوثنية من طوطمية وغيرها، ونؤمن بأنها فترات انحراف للفطرة الإنسانية القويمة، لا تلبث الفطرة بعدها ان تتلقى طوق النجاه يرسله إليها وحى السماء عندما يبعثه الله بدين من الأديان السماوية لانقاذ تلك الفطرة الانسانية من ضلالها وأنحرافها ويردها إلى صوابها واستقامتها.

فالدين ليس مجرد شعور داخلى للإنسان أو مجرد إيمان باطنى بالخالق، إنما هو وحى ورسالة ورسول وكتاب مقدس يحتوى ما يحتاجه الانسان من تشريعات وتوجيهات تحدد له ما يصلح دنياه وما يسعده فى آخراه وفرويد لا يجهل كل ذلك بطبيعة الحال، ولا يجهل أمر التوارة التى انزلت على موسى، ولا أمر الانجيل الذى أنزل على عيسى، ولا أمر القرآن الذى أنزل على محمد،

ولإن كان قد جهل دين الإسلام وحقائقه، فلا يسوغ القول أنه قد جهل أمر المسيحية أو اليهودية، لانتشار الديانة الأولى فى المجتمع الذى شب فيه واستمد منه معارفه وتلقى فيه علومه وأنتج فيه أبحاثه ونظريته، واليهودية هى دينه الذى استمده من أبويه وأخلص له وتفانى فى خدمته.

والنتيجة التى ننتهى إليها من كل هذا هى ما نؤكده الآن من أن موقفه هذا من الدين على هذا النحو من الإنكار والإلحاد انما هو موقف متسق مع المخطط الصهيونى للسيطرة على العالم ديناً ودولة.

وقد يكون ذلك - كما يري غير باحث - لانه كان طرفاً فى الصراع المستمر والمتنامى بين الكنيسة ورجال الدين المسيحى وبين العلماء على وجه الخصوص. فرد الفعل عند العلماء كان أشد ما يكون عنفاً وضراوة تجاه اللاهوت المسيحى ومواقفه العدائية من كل جديد فى مجال العلم وحقائقه من كل ما كانوا يرونه مخالفا لنصوص الكتاب المقدس حتى نجحت الثورة الاصلاحية فى الإنقلاب عليهم والقضاء على رجال الكنيسة واستبداد باباواتها فعزلت سلطة الكنيسة وتقلصت حتى انحصرت فى مجال الدين وشئونه وأصبح للدين رجاله وللسياسة والحكم رجالهما، وظفر العلماء بحرية البحث وطرحوا الخوف والرهبة وراء ظهورهم، وكانت محصلة كل ذلك الكراهية المطلقة للدين المسيحى ورجاله وشاع بين العلماء الإلحاد والكفر بالله وبكل ما يسمى عالم الغيب، وإنكار أية حقيقة وراء هذا العالم المادى المحسوس. ومن هنا كان

فرويد طرفاً في هذا الصراع على هذا النحو الذى جعل من أهم معطيات نظريته ترويج الإلحاد وإنكار الأديان السماوية وما يتعلق بها من حقائق، غيبية أو وحى أو نبوة أوكتب مقدسة أو حياة آخرى وراء هذه الحياة التى ينبغى أن يظفر الإنسان فيها لتحقيق كل متعه الحسية واشباع رغائبه الجسدية ولا شىء وراء ذلك، من مسئولية دينية أو خلقية، اللهم إلا هذا الضرب من الوثنية الذى رجع بجذور هذا الشعور الدينى إلى تربته المتمثلة فى عبادة الطوطم، عندما أراد أن يبرر به وجوداً ملموساً للدين يحسه الانسان ويعايشه بل يتشبث به،

ولوا أراد أن ينكر هذا الواقع الدينى شعوراً باطنياً أو وجوداً ظاهراً للعيان ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فاستبدل بذلك الإنكار تشويهه وتنقيصة، وجعله فى أحسن أحواله تطوراً لوثنية التوتم على وجه العموم كما نهج غيره ذلك النهج ممن وصفوا الدين بأنه خرافة أو أفيون الشعوب ككارل ماركس وتلاميذه، بل حتى ممن وصفوه بأساطير الأولين كمشركى قريش، أو ممن نعتوا الدين والأخلاق بأنها من الأساطير القبلية التى وجدت بقصد الهيمنة على الإنسان وفصله عن ذاته ووجوده الحقيقى كما تتضمنه مقولات الفلاسفة الوجوديين.

وكل هؤلاء وأولئك يندرجون بلا أدنى شك ضمن الذين يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون».

أهم المراجع

القرآن الكريم

تطور الجنس البشرى د/ محمد السيد غلاب

قصة الإيمان الشيخ نديم الجسر

تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم

عقائد المفكرين فى القرن العشرين عباس محمود العقاد

العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة أميل بوترو ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى

أسس الفلسفة توفيق الطويل

مقدمة فى الفلسفة العامة د/ يحيى هويدى

دراسات فى الفلسفة المعاصرة زكريا إبراهيم

مشكلة الآلوهية د/ محمد غلاب

المنطق وفلسفة العلوم بول مرى ترجمة د/ فؤاد حسن زكريا

معالم التحليل النفسى لسجيمند فرويد ترجمة د/ محمد عثمان نجاتى

الأنا والهو لسجيمند فرويد ترجمة د/ محمد عثمان نجاتى

كواشف زيوف عبدالرحمن حبنكه

التعريفات للجرجانى

المعجم الفلسفى د/ جميل صليبه

محتويات الكتاب